

FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

J. F. Álvarez
M. Jiménez-Buedo
D. Teira
J. Zamora

UNED

Versión: 11/02/2018

ÍNDICE

Versión: 11/02/2018

TEMA 1 | ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA (Y DE LAS CIENCIAS SOCIALES)?

1. UN CURSO DE FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN ABIERTO

Queremos daros aquí la bienvenida a nuestro curso de *Filosofía de las ciencias sociales* ofertado a los alumnos de los Grados de Antropología y Filosofía de la UNED. El texto que aquí os ofrecemos pretende servir como manual para superar la asignatura, pero también como un curso en abierto para todos aquellos interesados en la disciplina. Este curso es abierto en dos sentidos. Por un lado, todo el material del curso (incluyendo este manual) se ofrecerá bajo una licencia *Creative Commons* en el espacio OCW de la UNED. Por otro lado, este manual permanecerá "abierto" él mismo, pues no se edita aún como libro en papel, sino que se renueva cada año con las aportaciones de nuestros estudiantes.

Con frecuencia, cuando se edita un manual en papel, los alumnos que lo usan tienen que cargar con todas sus imperfecciones hasta que se agota la edición: erratas, pasajes oscuros, capítulos insuficientemente desarrollados, etc. Pretendemos ahora experimentar con este nuevo formato en el que el texto se revisa y corrige cada curso a partir de las aportaciones de nuestros estudiantes. De ahí que, si estás preparando el examen, debes empezar verificando en la cabecera de cada tema si estás trabajando con la última versión, la correspondiente al curso en el que te matriculas.

La estructura de este manual, por lo demás, es bastante convencional: cada capítulo presenta una breve introducción a un problema filosófico a propósito de las ciencias sociales (y, en particular, la antropología). Al estudiarlo, el alumno debe fijarse en los objetivos propuestos al final del capítulo y realizar después los ejercicios resueltos al final de cada capítulo. Los capítulos van acompañados de una lectura complementaria, disponible en el curso virtual, junto con un cuestionario que le permitirá relacionar el texto con los temas del capítulo y profundizar en su comprensión.

La lectura no es obligatoria, por supuesto, pero es una buena fórmula para aclarar dudas y preparar el examen. Los alumnos de la UNED dispondrán, además, de una serie de actividades (ejercicios, grupos de trabajo, etc.) que se ofrecerán cada año desde el curso virtual de la asignatura en ALF.

Por supuesto, para cualquier duda o consulta, os podéis dirigir al equipo docente de la asignatura a través del correo electrónico.

2. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES?

Este curso pretende ofrecer una introducción a la *filosofía de las ciencias sociales*, prestando particular atención a la antropología. La filosofía de la ciencia, de la que la filosofía de las ciencias sociales es una parte, es un área de estudio que analiza las prácticas, métodos, y supuestos de investigación de las distintas áreas científicas como la física, la química o la sociología. No se trata -es importante subrayar- de una disciplina que desarrolla métodos de investigación, sino de una que estudia cómo los científicos diseñan, utilizan, y acuerdan (o mantienen desacuerdos sobre) estos métodos. En parte, podemos decir, este trabajo de análisis lo hacen también los propios científicos: qué duda cabe que los propios científicos son capaces de reflexionar sobre la actividad científica. De hecho, Descartes, Newton, Einstein, Russell, fueron, además de científicos, grandes filósofos de la ciencia. Por otro lado, algunos filósofos de la ciencia publican ocasionalmente en revistas científicas del ámbito que estudian y por poner un ejemplo de entre muchos, Okasha, un renombrado filósofo de la biología, ha contribuido esporádicamente a algún debate teórico en biología.

Sin embargo, y en general, se entiende que los filósofos tienden a interesarse por preguntas acerca de la ciencia que, debido en parte a la especialización creciente de su actividad, no suele interesar a la mayor parte de los científicos. Y además, y precisamente por un cierto grado de distanciamiento que garantiza no pertenecer a la disciplina que uno estudia, los filósofos de la ciencia pueden a veces hacerse preguntas más radicales cuestionándose a veces, los fundamentos mismos de una disciplina científica. Preguntas estas, que comprensiblemente, no se hacen los propios científicos, ocupados en resolver cuestiones sustantivas más inmediatas.

Podríamos dividir la actividad de los filósofos de la ciencia en tres grandes grupos, en función del tipo de preguntas que se formulan:

En primer lugar, la *epistemología* estudia el fenómeno general del conocimiento (su estructura y sus límites y se pregunta cosas como: ¿cuáles son las fuentes del conocimiento? ¿Cuáles son las condiciones necesarias o suficientes para la adquisición del conocimiento? ¿Cuándo tenemos razones para pensar que sabemos algo? O más concretamente: ¿Qué tipo de evidencia justificaría que creyésemos que una afirmación es cierta? ¿Cuándo podemos considerar que hemos recabado suficiente evidencia científica para afirmar una tesis?

En segundo lugar, la ontología se ocupa del estudio filosófico de la existencia, o en su aplicación en la filosofía de la ciencia se ocupa de cuestiones tales como: ¿existen los colectivos, más allá de los individuos que los componen? ¿tienen entidad propia las instituciones que rigen la vida social, o existen sólo en la mente de los miembros de la sociedad? ¿son los electrones unas entidades reales, o se trata de constructos teóricos que necesitan las teorías físicas para interpretar y explicar los datos empíricos que obtienen en el laboratorio?

Finalmente, y como sugeríamos, los filósofos de la ciencia también se hacen preguntas acerca de la *metodología* de la ciencia: ¿cómo se debería medir el desempleo? ¿cuántas veces necesitamos replicar un experimento para considerar sus resultados estables? ¿podemos medir el altruismo de un individuo, entendido como la predisposición a cooperar en la contribución a un bien público?

Comprensiblemente, las fronteras entre los distintos campos del saber son a menudo difusas y así, hay preguntas que inevitablemente pertenecen a estos tres ámbitos a la vez. Por ejemplo: ¿qué es la realmente la inflación y cómo podemos conocer cuánto afecta a los ciudadanos la subida de los precios de los bienes en una economía si nuestra definición de la inflación es inseparable de un instrumento de medición imperfecto, como es la fórmula con la que calculamos el IPC o Índice de Precios al Consumo?

El hecho de que los filósofos de la ciencia estén especializados en preguntas ontológicas, epistemológicas, y metodológicas que suelen tratar de los cuestiones últimas acerca del sentido de las prácticas científicas, plantea un interrogante acerca de cuál debe ser su papel con respecto a los científicos y la ciencia que estudian. De un lado, podemos pensar que eso les convierte en los maestros, o jefes de obra, del trabajo

colectivo de la ciencia: desde esta visión, los filósofos deben, dictar, o dar órdenes a los científicos, y mediar en las disputas que puedan surgir entre éstos acerca de cuáles son las prácticas científicas correctas. En el extremo opuesto, estarían los que consideran, como en la metáfora que nos dejó el filósofo y científico John Locke, que un filósofo no es más que el asistente que desbroza y prepara el terreno, antes de que llegara el maestro o jefe de obra, a hacer su trabajo, en este caso, científico. Lo deseable, quizá, en todo caso, es que, fuese de un modo u otro, los filósofos de las distintas disciplinas científicas y humanísticas colaborasen con los científicos en la resolución de disputas de relevancia para el quehacer de las distintas áreas del saber. Y aunque esto no siempre ocurra, nos gustaría pensar que el grado de especialización creciente de las ciencias y las humanidades, no impide totalmente la posibilidad de colaboración fructífera entre la filosofía de la ciencia y las distintas áreas científicas de las que se ocupa. En las páginas que siguen señalaremos algunos ejemplos en los que esta colaboración se produce, al menos en el sentido mínimo en el que el trabajo de los filósofos de la ciencia es conocido por los científicos de las disciplinas de las que se ocupan.

Pero si lo deseable es qué los filósofos de la ciencia contribuyan a ésta, ¿qué entiende la filosofía que es la ciencia? Desde la Antigüedad clásica, la filosofía intenta responder a la pregunta: *¿qué es la ciencia?* La búsqueda por parte de los filósofos de un criterio que nos permita separar aquello que es ciencia de lo que no lo es es lo que conocemos como el problema de la demarcación. Una primera dificultad radica en que nuestro concepto de *ciencia* va cambiando a través de los siglos. Mientras que para los griegos, la ciencia era principalmente las matemáticas y la astronomía, hoy contamos con todo un catálogo de disciplinas que se pretenden científicas, desde la física en sus múltiples ramas, a la pedagogía. Algunos saberes que en el pasado se pretendían científicos (por ejemplo, la teología durante toda la Edad Media) hoy ya no son considerados tales. Existen, por tanto, distintas concepciones sobre qué sea la ciencia y optar por uno u otro tiene hoy consecuencias prácticas nada despreciables: por ejemplo, si una disciplina es considerada científica podrá solicitar subvenciones públicas para sus investigadores del Ministerio de Educación y Ciencia. En este curso vamos a defender una concepción de la ciencia de raíz positivista. El lector podrá encontrar una presentación más amplia en la lectura complementaria de este tema, pero ofreceremos aquí una primera introducción. Empecemos por la pregunta más elemental: ¿qué es el conocimiento científico? Para un positivista, será aquella *información* acerca del mundo

cuya *verdad* se justifica a través de una combinación de métodos formales y evidencia empírica. Pensemos, por ejemplo, en la proposición "La Tierra gira en torno al Sol". Para establecer su verdad no basta con mirar al cielo –es más, si miramos parecerá más bien que gira el Sol y no la Tierra. Los astrónomos sólo se convencieron de que "La Tierra gira en torno al Sol" es una proposición verdadera cuando pudieron derivarla de una proposición más general sobre el movimiento planetario. Por ejemplo, a partir de la *ley* enunciada por Newton según la cual Fuerza es igual a masa por aceleración; de ella se puede inferir la ley de Kepler sobre el movimiento de los planetas en órbitas elípticas, que nos proporciona predicciones precisas sobre su desplazamiento que podemos comprobar empíricamente.

En otras palabras, para aceptar como conocimiento científico una proposición tenemos que atender a (1) su correspondencia con los datos observables y (2) su justificación a partir de otras proposiciones más generales (en el mejor de los casos, *leyes científicas*). En palabras de Jesús Zamora (2003), para un positivista:

> [L]os únicos [métodos] que nos garantizan en alguna medida razonable la verdad de los conocimientos obtenidos con ellos, son la demostración formal y la contrastación empírica, o dicho de otro modo: el análisis riguroso e intersubjetivo de nuestros conceptos y de nuestras experiencias. Cualquier otro tipo de argumentos con los cuales se nos intente persuadir de alguna teoría u opinión, no poseerá en realidad nada que apunte hacia la verdad objetiva de sus conclusiones, y por lo tanto no existirá razón alguna que nos fuerce a aceptarlas si lo que deseamos es descubrir la verdad sobre aquel asunto. Sólo son conocimientos científicos, entonces, los producidos a través de algún método que garantice razonablemente su validez intersubjetiva.

Históricamente, el objeto principal de la filosofía de la ciencia fueron las ciencias naturales y, en particular, la física. Los físicos supieron servirse desde muy pronto (la Antigüedad griega) de datos observables y técnicas matemáticas para enunciar leyes y construir teorías sobre los fenómenos más diversos (el movimiento de los planetas o la caída de los cuerpos, por ejemplo), alcanzando con ello un éxito considerable. En 1705, Edmond Halley pudo determinar, apoyándose en las leyes de Newton, la órbita del cometa que lleva su nombre y predijo que se observaría de nuevo en 1758, como efectivamente sucedió. Quedó así de manifiesto la superioridad de la teoría newtoniana sobre dos mil años de especulaciones sobre la naturaleza de los cometas.

Versión: 11/02/2018

No obstante, la proliferación de disciplinas con aspiraciones científicas a partir de la Ilustración comenzó a complicar nuestra concepción de la ciencia. Por ejemplo, la biología. A diferencia de los físicos, los biólogos no tienen muchas leyes de carácter general: los fenómenos biológicos son más diversos y difíciles de predecir que la mayor parte de los fenómenos físicos. Y, sin embargo, la biología es hoy capaz de dar cuenta de muchísimos fenómenos durante siglos enigmáticos (por ejemplo, la reproducción) con no menos fiabilidad que la física. Físicos y biólogos son, como cualquier científico, *empiristas*. Es decir, los datos observables son el punto de control de sus teorías. Pero difieren en cuanto al modo como las construyen y justifican. Esta diversidad crece todavía más si comparamos física o biología con cualquier ciencia social.

Como vamos a ver a lo largo de este curso, los científicos sociales tienen una concepción sumamente amplia de la evidencia empírica. Para estudiar la sociedad, se han utilizado datos tan diversos como cuadernos de campo, encuestas, entrevistas, experimentos de laboratorio, estadísticas, análisis del discurso, etc. El tipo de argumentos que podemos construir a partir de semejante evidencia es igualmente diverso: así como muchos antropólogos, trabajando sobre estudios de caso, intentan explicar un fenómeno concreto a partir de argumentos principalmente verbales, muchos economistas intentan explicar mediante argumentos matemáticos y datos estadísticos la organización de mercados que se extienden por todo el planeta (por ejemplo, los mercados financieros). El dilema que plantea esta diversidad es si todas estas teorías son igualmente científicas.

La filosofía de las ciencias sociales se plantea como una reflexión sobre el conocimiento que nos proporcionan todos estos métodos, tratando de discernir cuáles son más fiables y por qué. Por nuestra parte (Zamora 2012), somos escépticos respecto a la posibilidad de alcanzar en las ciencias sociales el grado de certeza que nos proporcionan disciplinas como la física. Por una parte, muchos fenómenos sociales (por ejemplo, la caída de la URSS) son aparentemente singulares: se originan en un conjunto de circunstancias únicas de modo que difícilmente podremos construir una teoría que podamos comprobar con la predicción del siguiente (no habrá otra URSS). Pero incluso aquellos fenómenos sociales que se repiten una y otra vez (la compra y venta de pan, por ejemplo) no parecen dar lugar a regularidades muy estables sobre las que construir nuestras teorías. Pero para comprender la razón tendremos que esperar a concluir el curso (si alguien tiene curiosidad puede acudir a la última sección del tema 9).

En otras palabras, la diversidad de métodos y datos de los que se sirven las ciencias sociales posiblemente se explica por las dificultades que plantea el propio estudio de la sociedad. Pero que sea difícil obtener resultados no implica que no haya métodos y datos más fiables que otros. En este primer tema, y a modo de introducción, queremos presentar, en las dos secciones siguientes, algunos argumentos para justificar nuestra preferencia por enfoques *naturalistas* y *causales* a la explicación social.

3. ENFOQUES NATURALISTAS Y HERMENÉUTICOS EN CIENCIAS SOCIALES

Una de las cuestiones filosóficas que articula transversalmente este curso es la oposición entre enfoques *naturalistas* y *hermenéuticos* sobre la explicación social. En una primera aproximación, diremos que un enfoque *naturalista* en ciencias sociales es aquel que intenta construir explicaciones causales con los mismos principios y métodos que las ciencias naturales. Como veremos a lo largo del curso, este es un ideal que rara vez se alcanza, pero a los científicos sociales le sirve de guía en la investigación y a los filósofos como canon para juzgar sus resultados. Los enfoques *hermenéuticos* reivindican, en cambio, la especificidad de las ciencias sociales respecto a las naturales. Principalmente, defienden el carácter lingüístico del mundo social y la necesidad de interpretarlo (*hermenéutica* quiere decir *interpretación*), en lugar de explicarlo causalmente.

El enfoque hermenéutico o interpretativista es ampliamente utilizado en la explicación antropológica, como podrán atestiguar los alumnos que siguen este curso a través del Grado de antropología. Uno de los propósitos de este curso es reflexionar sobre el alcance metodológico de este enfoque a través de una comparación sistemática con enfoques naturalistas alternativos. Buena parte de los temas siguientes nos servirán para presentar estos últimos. Por eso, debemos comenzar ahora con un análisis de los presupuestos generales del enfoque hermenéutico.

Interpretar un fenómeno social es atribuirle un significado. Debemos partir, por tanto, de una concepción del significado. Una de las concepciones del significado más difundidas en las ciencias sociales sostiene que para comprender una acción debemos apelar a las *creencias* y *deseos* del individuo que la realiza. ¿Por un alumno se estudia este manual? Puedo explicarlo atribuyéndole el deseo de superar la asignatura y la creencia de que, estudiando el manual, lo logrará. Este tipo de explicación se denomina

intencional (como estudiaremos con más detalle en los temas 2 y 3) y sigue un esquema como este:

> Si un agente *x* quiere *d*, y *x* cree que *a* es un medio para obtener *d* en las circunstancias dadas, entonces *x* hará *a*
>
> Aplicándolo al ejemplo propuesto:
>
> Si un alumno quiere aprobar la asignatura (*d*) y cree que estudiar el manual (*a*) es un medio para aprobarla, entonces el alumno se estudiará el manual.

Una explicación intencional como esta puede estar fácilmente equivocada. Para empezar, apelamos a entidades *inobservables*: las creencias y los deseos son *estados mentales* a los que no tenemos acceso directo. Si quiero saber cuáles son las creencias y deseos de un individuo, no me queda más alternativa que preguntarle y confiar en que sea sincero. Es decir, accedemos a las creencias y deseos a través del lenguaje, a través del diálogo con nuestros informantes. El significado de una acción social depende así del significado de los conceptos que estos manejen en su propia lengua.

Además, los partidarios de esta concepción del significado entienden que las creencias y los deseos no se forman de un modo arbitrario: siguen reglas. Así como formamos oraciones en castellano (o cualquier otra lengua) siguiendo unos principios gramaticales que no podemos desobedecer a riesgo de que nadie nos entienda, también nuestras acciones obedecen reglas: en España conducimos por la derecha, en el Reino Unido por la izquierda. Como veremos en el tema 6, explicar intencionalmente la acción social es poner de manifiesto las reglas que gobiernan nuestras decisiones.

Por seguir con el ejemplo anterior, una alternativa para aprobar el examen es *copiar* durante la realización del mismo, cosa explícitamente prohibida (y penalizada) por nuestro reglamento de pruebas presenciales. Suponemos que nuestros alumnos lo saben: es decir, sus creencias sobre qué medios están permitido para aprobar el examen contribuyen a explicar su decisión. Pero, a diferencia de las leyes invocadas por las ciencias naturales, las reglas se pueden desobedecer: no tiene sentido rebelarse contra la ley de la gravedad, pero un alumno siempre puede arriesgarse a copiar en un examen, arriesgándose a una sanción.

Como veremos durante el curso, los partidarios de un enfoque naturalista pretenden a veces construir explicaciones causales de nuestras decisiones (o acercarse cuanto sea posible a ellas). En estos casos, intentarán descubrir qué factores determinan que un alumno elija estudiar o copiar, de modo que podremos predecir su decisión,

además de explicarla. Sin embargo, los partidarios del enfoque hermenéutico sostienen que semejante explicación causal no es posible. Generalmente, una explicación causal supone cierta uniformidad en la naturaleza: por ejemplo, en las leyes de la mecánica los objetos se describen a partir de ciertas propiedades muy generales (como su masa) que se observan en todos ellos. Podemos medir o calcular la masa de cualquier cuerpo. Pero, al explicar la decisión de un agente, podemos describirla de múltiples maneras: un alumno puede estudiar la asignatura subrayando y anotando este manual, leyéndolo por encima, memorizándolo, utilizando otros libros etc. ¿Cuál de todas estas formas de estudiar pretendemos predecir? ¿Y de cuántos modos se podrán formular sus creencias y deseos para explicar concretamente su decisión? Un alumno querrá aprobar por contentar a sus familiares, otro por satisfacción propia, otro lo necesitará para su trabajo, etc. Hay múltiples formulaciones de los deseos y también de las creencias. Esta diversidad en la descripción de las causas potenciales (creencias y deseos) y sus presuntos efectos (decisiones) imposibilita un análisis causal uniforme como el que tantas veces proporciona la física. De ahí que las ciencias sociales deban renunciar a la predicción causal para concentrarse en la interpretación de las decisiones de los agentes,

a partir de reglas, creencias y deseos.

Los argumentos del enfoque hermenéutico son poderosos, pues, de hecho, las ciencias sociales rara vez alcanzan el grado de certidumbre que proporcionan las auténticas explicaciones causales. Sin embargo, los miembros del equipo docente de la asignatura somos más bien escépticos sobre la cientificidad del método interpretativo. Por revelador que pueda resultar en ocasiones, no tenemos criterios generales para decidir *cuándo la interpretación es correcta o equivocada*. Desde la perspectiva positivista que presentábamos en la sección anterior, la posibilidad de distinguir aciertos de errores es un criterio mínimo de cientificidad que debemos exigirle al análisis social.

Cuando les atribuimos creencias y deseos a los agentes, tenemos dos estrategias de análisis. Por un lado, podemos investigar qué factores en el ambiente inducen la formación de creencias y deseos (*estrategia ambientalista*). Por otro lado, podemos atribuirles a los actores tales creencias y deseos a partir de su propia conducta (*estrategia conductista*). Siguiendo con nuestro ejemplo, si nuestro estudiante se educó en un ambiente severo, en el que es inadmisible hacer trampas, cabe inferir que elegirá estudiar como medio para aprobar el examen. Si observamos cómo se comporta y día

tras día pasa una hora delante de este manual, podemos inferir que cree que estudiando aprobará. Pero para poder aceptar semejantes inferencias necesitamos una teoría psicológica que nos permita conectar el ambiente o la conducta con las creencias/deseos. Dados ciertos factores ambientales, suelen formarse tales creencias/deseos. Ciertos comportamientos suelen observarse cuando los agentes tienen tales creencias/deseos. En ausencia de esta teoría, cualquier atribución es gratuita: hay personas que habiéndose educado en ambientes severos hacen trampas y otras que habiéndose educado en ambientes laxos no las harían nunca, por ejemplo.

Muchos enfoques interpretativos adoptan, por ejemplo, un principio mínimo de racionalidad para justificar una estrategia conductista: si observamos cierto comportamiento y el agente es racional, podemos atribuirle ciertas creencias y deseos. La racionalidad, como veremos en el tema 3, es el supuesto de que el agente es capaz de discernir el *mejor* medio para satisfacer sus deseos, dadas las circunstancias. Será racional copiar en un examen para un estudiante que no lo haya preparado y al que no le importen las sanciones, pues de otro modo no podría aprobarlo. Si observamos a alguien copiando, podemos atribuirle, si es racional, el deseo de aprobar y la creencia de que es el mejor medio para hacerlo al no haber estudiado. Sin embargo, sería irracional ponerse a copiar cuando se ha estudiado el examen.

No obstante, principios tan mínimos como el que acabamos de presentar no nos permiten construir interpretaciones demasiado sólidas. Es necesario definir con mucha más precisión en qué consiste la racionalidad (como veremos en el tema 3), pues todo el mundo trata de justificarse apelando a ella: un alumno estudioso puede defender que estaba copiando para verificar sus respuestas y asegurar el aprobado. ¿Sería esto racional?

El enfoque naturalista tratará, por tanto, de enfrentar el reto hermenéutico intentando precisar por todos los medios posibles (experimentos, análisis estadísticos, estudios de campo, etc.) los factores que determinan la formación de las creencias del agente y su toma de decisiones. Con todas sus limitaciones, creemos que un enfoque naturalista nos permite obtener conocimiento fiable sobre múltiples fenómenos sociales. A lo largo del curso trataremos de precisar cuánto.

4. Mapa conceptual del curso

En el tema 2, analizaremos distintas formas de explicación científica, algunas propias de las ciencias sociales. Dada la dificultad de construir teorías completas, los científicos sociales se suelen concentrar en la explicación de fenómenos particulares). Una explicación es un argumento en el que a partir de conceptos y principios bien conocidos somos capaces de dar cuenta de fenómenos en principio oscurosLa pregunta que surge entonces es si es posible encontrar una estructura subyacente común a todas las explicaciones científicas. En este tema veremos, en primer lugar un intento, el de Hempel, de subsumir todas las explicaciones científicas bajo un único esquema. El resto del capítulo se dedica a describir la estructura de algunas formas de explicación que encontramos comúnmente en la ciencia y termina introduciendo la explicación intencional. Se trata de una forma de explicación, distintiva de ciencias sociales, en la que apelamos a las intenciones de los agentes que protagonizan el fenómeno analizado, Como veremos en el tema 3, Una forma de organizar lógicamente estas intenciones es a partir del principio de racionalidad: los agentes no toman sus decisiones al azar, sino conforme a un criterio que les señala cuál es la opción que deben elegir en cada caso. Decimos que este criterio es racional si apela a algún valor general que permita justificar la opción: por ejemplo, que sea la mejor entre las opciones disponibles o que exista una norma que nos obligue a elegirlas. La racionalidad consistirá en formular de un modo preciso los valores a partir de los cuales se desprenda que una opción es la mejor o una norma obligatoria. Un modelo de racionalidad ampliamente difundido hoy en la ciencia social de inspiración analítica es el de la teoría de la elección racional, un modelo matemático sobre la articulación de nuestras preferencias, del que veremos algunos rudimentos en este mismo tema.

Un problema que plantea el análisis de la elección individual es el de si nos basta con ellas para explicar los fenómenos sociales. Para las ciencias sociales de inspiración analítica, un fenómeno social como, por ejemplo, el precio del pan en un mercado se explica a partir de las acciones de quienes intentan comprarlo (demanda) o venderlo (oferta). Sin embargo, existe una amplia tradición de explicaciones holistas en ciencias sociales, donde es el grupo en el que condiciona, de un modo u otro, las decisiones individuales. En el tema 4 intentaremos comparar ambos enfoques y, sobre todo, tratar

de precisar en qué sentido el holismo en antropología es distinto de otras formas de individualismo y holismo.

El tema 5 se ocupa de un problema metodológico clásico en antropología, la definición del concepto de cultura. Por supuesto, es imposible presentar la cuestión de un modo completo en apenas un capítulo, así que nos centraremos en un problema particular: el tipo de evidencia que es necesaria para contrastar distintos tipos de definiciones. Como decíamos antes, la filosofía de la ciencia adopta un enfoque empirista, en el que los conceptos científicos se aceptan o se rechazan, en última instancia, por su capacidad para dar cuenta de los fenómenos sensibles. Desde este punto de vista, pretendemos mostrar que buena parte de las dificultades que encontramos al definir el concepto de cultura se deben al tipo de datos de los que pretende dar cuenta. Veremos, por ejemplo, qué tipo de datos nos haría falta para verificar la existencia de culturas animales y cuál es la dificultad de obtenerlos.

En el tema 6 se ocupa de un campo en el que la interacción entre científicos sociales y filósofos es más fructífera: el análisis de la estructura de las reglas sociales. En este tema, analizamos las normas y convenciones sociales desde varias perpectivas filosófico-científicas, con un énfasis en aquellos enfoques, como el de Lewis y el de Bicchieri, que han aplicado la Teoría de la Elección Racional al estudio del comportamiento basado en el seguimiento de reglas. En el siguiente tema analizamos una cuestión central en la práctica de la antropología ocupándonos del método etnográfico. El tema 7 analiza este método como parte de la tradición comparativa en las ciencias sociales defendiendo la idea de un continuo metodológico entre las técnicas cualitativas y cuantitativas, y el énfasis en la centralidad de la inferencia causal.

En el tema 8 pretendemos esclarecer (ya que no resolver) el problema del relativismo, otro debate clásico en antropología, aunque en este punto creemos que ya demasiado confuso. Queremos distinguir el relativismo como estrategia metodológica del antropólogo del relativismo conceptual popularizado en la tesis de Sapir-Whorf, señalando en qué sentido, en una perspectiva empirista, el primero es más defendible que el segundo.

Finalmente, el tema 9 abordará un dilema clásico del conjunto de las ciencias sociales, el de su neutralidad valorativa. ¿Pueden los científicos sociales ser imparciales y no dejarse influir por sus propias preferencias en sus análisis positivos? Defenderemos

aquí la necesidad de acuerdos metodológicos que nos permitan salvaguardar la neutralidad de nuestros datos empíricos, pues, como veremos, el consenso sobre los datos que adoptemos como base para contrastar nuestras teorías es crucial para el progreso de la teoría social.

OBJETIVOS

- Presentar la misión de la filosofía de las ciencias sociales
- Definir el enfoque hermenéutico, presentando los principales argumentos a favor y en contra

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

T. Jones, "Uncovering 'cultural meaning': problems and solutions", *Behavior and Philosophy* 32, 2004, pp. 247-268.

A. Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, Boulder, Westview Press, 1995.

Jesús Zamora Bonilla, "El neopositivismo es un humanismo", *Claves de razón práctica* 131, 2003, pp. 40-46 [*Disponible en el curso virtual*]

Jesús Zamora Bonilla, "Why social sciences are natural, and why they can't", *Empiria* 23, 2012, pp. 101-116. [*Disponible en el curso virtual*]

2. *Lecturas complementarias*

L. Castro Nogueira, M. A. Castro Nogueira, J. Morales, *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, Madrid, Tecnos, 2005.

A. Gómez, *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 2003.

EJERCICIOS

1. Analice el siguiente texto del filósofo Alexander Rosenberg[1].

> La discusión sobre si el objetivo de la ciencia social debe ser la mejora de las predicciones o un incremento de la inteligibilidad constituye fundamentalmente un desacuerdo sobre la naturaleza, extensión y justificación de nuestras pretensiones de conocimiento. Por supuesto, podríamos no tener que escoger entre buscar la mejora de nuestras predicciones y hacer de la acción humana algo más inteligible. Pero en la medida en que lo que busquemos en la ciencia social sea conocimiento, es obligado elegir. Las demandas de mejora predictiva se

[1] *Philosophy of Social Science*, Boulder, Westview Press, 1995, pp. 213-14.

basan en una concepción del conocimiento justificado por su consistencia con la experiencia, y no solamente la experiencia pasada. Sería demasiado fácil armar una teoría que fuese consistente con los datos que ya tenemos. Una teoría que nos informe sobre el mundo real debe estar compuesta de proposiciones contingentes que puedan demostrarse falsas en el mundo. Un cuerpo de proposiciones que los acontecimientos reales no pudieran refutar sería consistente con cualquier cosa que ocurriera y, por tanto, no explicaría nada.

Si al aumentar nuestra comprensión del sentido de la acción humana mejoramos nuestra capacidad predictiva, no habrá, por supuesto, conflicto alguno. La clase de conocimiento que nos reporta la búsqueda de sentido será la misma que la que nos proporcionan las proposiciones que confirmamos con predicciones. Pero como ya hemos visto, hay serios obstáculos en el camino para aquellas teorías que pretenden incrementar su poder predictivo y al mismo tiempo tomarse la vez en serio la búsqueda de sentido. Tenemos que decidir si tales obstáculos son insuperables. Si decidimos que lo son, debemos enfrentar una elección ineludible entre inteligibilidad y predicción. Si optamos por la inteligibilidad, nos comprometeremos con una epistemología fundamentalmente diferente, una que no exige el mismo tipo de justificación para el conocimiento que nos proporcionan las predicciones. Ahora se requiere como criterio epistemológico distintivo del conocimiento una especie de certeza o necesidad en las conexiones que pueda captar la mente.

[...]

Pero si realmente hay varias formas diferentes de conocimiento, todas igualmente «válidas», inevitablemente debe plantearse la siguiente pregunta: ¿qué es lo que comparten para que todas sean conocimiento? Después de todo, el término «conocimiento» debe representar algo. No puede ser una etiqueta arbitraria para una colección heterogénea de actividades intelectuales que no tienen nada en común. Sugerir que, por ejemplo, el conocimiento religioso se basa en la revelación, que el conocimiento moral se justifica por intuición, que el conocimiento científico es empírico, que nuestro conocimiento de la acción humana se basa en una certeza introspectiva, y que todos ellos son igualmente legítimos manifiesta más indiferencia que tolerancia hacia las pretensiones de cada uno de estos enfoques. Es la actitud de que todo vale, de que el conocimiento es cualquier cosa que uno diga. Si un científico social escoge la búsqueda de una de tales clases de conocimiento, debe dar alguna razón para su elección. Seguramente no será sólo cuestión de gustos el que se proponga como objetivo de su programa de investigación obtener generalizaciones mejorables o intuiciones empáticas sobre la inteligibilidad. No puede ser una mera cuestión de gustos lo que el científico social tome como evidencia aceptable para una teoría o como avance explicativo en el desarrollo de la investigación. Cuando un científico social escoge un objetivo pero asume que todos los demás objetivos epistémicos son igualmente correctos, despoja a su elección de fundamento racional.

(a) ¿Por qué una auténtica explicación tiene que poder ser refutable?
(b) ¿Por qué se oponen inteligibilidad y predicción?
(c) ¿Por qué la epistemología de la inteligibilidad es distinta de la exigida por la predicción?
(d) ¿Por qué clasificamos el conocimiento por el modo como se justifica?
(e) ¿Por qué un científico relativista "despoja a su elección de fundamento racional"?

RESPUESTAS A LOS EJERCICIOS

(1.a) Construyamos una teoría sobre las elecciones generales estadounidenses según la cual las gana siempre el candidato con mayor carisma. Si no definimos "carisma" de un modo preciso, la teoría no será refutable: imagínense que le atribuimos más carisma a Obama que a Romney; si al final gana Romney, siempre podemos decir que nos equivocamos al medir el carisma y que, en realidad, Romney tenía más. Este tipo de ajustes *ad hoc* son inadmisibles en una teoría científica: es necesario definir los conceptos de modo tal que nuestras predicciones con ellos puedan ser falsas.

(1.b) Como decíamos en la sección 3, para poder predecir necesitamos definir nuestros conceptos con mucha precisión, de un modo que los partidarios del enfoque hermenéutico cuestionan. Para ellos, la empresa naturalista sería vana.

(1.c) La epistemología de la predicción exige criterios para saber si nuestros métodos empíricos (experimentos, análisis estadísticos, etc.) producen resultados correctos o no. La epistemología de la inteligibilidad se basa en reconstruir las conexiones entre acciones, creencias y deseos, pero ¿cómo saber si tal reconstrucción es correcta?

(1.d) Es un método de clasificación interesante para un filósofo, pues nos permite distinguir qué razones tenemos para aceptar (o no) tales conocimientos: ¿es igualmente aceptable un argumento empírico que la intuición, por ejemplo?

(1.e) La racionalidad en la elección se ve cuando hay alternativas mejores y peores, que nos obligan a justificar qué elegimos. Si todas son igualmente válidas, podemos tirar una moneda al aire y escoger al azar.

CUESTIONARIOS DE AMPLIACIÓN

En el curso virtual disponéis del texto siguiente que sirve como complemento del tema que os acabamos de presentar y cuya lectura os recomendamos. Podéis, además, contestar a las siguientes preguntas.

Jesús Zamora Bonilla, “El neopositivismo es un humanismo”, *Claves de razón práctica* 131, 2003, pp. 40-46.

1. ¿Qué es la ciencia para un positivista?
2. Presente una de las críticas tradicionales al positivismo y trate de relacionarla con los problemas presentados en el tema
3. “El derecho a que lo que uno piense sea verdad”: ¿es un derecho? ¿Por qué?
4. ¿En qué sentido la ciencia es objeto de control democrático?
5. Presente ahora la respuesta de Zamora a la crítica elegida y explique si le parece convincente
6. ¿Cuál es el valor de las teorías especulativas para el positivista? ¿Cómo encajaría esto con los enfoques hermenéuticos presentados en el tema?

TEMA 2 | LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA

1. ¿QUÉ ES LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA?

Como veíamos en el capítulo 1, uno de los asuntos más importantes para la filosofía de la ciencia es la posibilidad de encontrar un criterio de demarcación que nos permita distinguir entre aquellos productos intelectuales que podemos considerar científicos y los que no. Como apuntamos entonces, es difícil encontrar un criterio de demarcación sobre el que haya verdadero consenso entre los filósofos de la ciencia. Aun así, quizá una de las maneras más comunes de caracterizar la ciencia sea aquella que hace referencia al hecho de que los científicos intentan dar respuesta a ciertas preguntas acerca del origen, la estructura, o el porqué de las cosas. Como bien sabemos, la religión, la filosofía, y otras formas de pensamiento también intentan esto mismo. Sin embargo, la mayoría piensa que la ciencia tiene una forma particular de construir y estructurar esas respuestas. Esa forma común de construir y estructurar las respuestas es lo que nos referimos cuando hablamos de la explicación científica.

Aunque los enunciados científicos no son definitivos y en algún sentido están continuamente en revisión, todos conocemos ejemplos de explicaciones científicas exitosas: por ejemplo, desde 1982 sabemos que gran parte de las úlceras estomacales se explican por la presencia de una infección bacteriana. Desde algunas décadas antes podemos explicar cómo la radiación afecta a la salud de los tejidos humanos y animales. Asimismo, y desde hace años, los estudiosos de la ciencia política son capaces de explicar cómo las leyes electorales configuran los sistemas de partidos en las democracias occidentales maduras. Y contamos, también, con explicaciones acerca de cómo la actividad humana tiene efectos permanentes en el clima terrestre.

En este capítulo repasaremos las distintas formas que la explicación científica adopta en las ciencias sociales. En primer lugar evaluaremos el intento por parte de uno de los más importantes filósofos de la ciencia de captar la esencia de la explicación

científica en un modelo universal: ¿existe una forma de explicación válida para todas las disciplinas científicas? Para ello estudiaremos el modelo de Hempel, que ofrece un modelo unificador de la explicación científica que se enfrenta, como veremos, a importantes problemas. En el resto del capítulo veremos distintas formas de explicación científica que conviven en la práctica de las distintas áreas de conocimiento. En la segunda sección, nos centraremos en la que constituye la forma de explicación más común en las ciencias naturales, y que tiene también una gran importancia en la ciencia social: la explicación causal. La tercera sección se ocupa de la explicación funcional: una forma de explicación más típicamente científico-social, especialmente usada por la antropología. Veremos también cómo la explicación funcional es particularmente polémica, ya que, según sus críticos, no existen apenas ejemplos reales de explicaciones funcionales completas. Por último, la sección cuarta presenta, a modo de introducción, una forma de explicación exclusiva de la ciencia social: la explicación intencional. A lo largo del capítulo veremos cómo no se trata de saber si una forma de explicación es superior a las demás, sino de entender en qué medida cada una de ellas resulta adecuada en función del objeto de estudio y los intereses concretos del científico social.

2. EL MODELO NOMOLÓGICO-DEDUCTIVO.

El filósofo de la ciencia Carl Hempel, estadounidense de origen alemán, elaboró a mediados del siglo pasado el que sigue siendo el mas ambicioso e influyente intento de dar cuenta de la estructura básica de las explicaciones científicas. La idea detrás del modelo hempeliano de explicación es relativamente sencilla, no obstante. Para Hempel, explicar un fenómeno consiste en responder satisfactoriamente a una pregunta acerca del porqué de ese fenómeno. Una respuesta satisfactoria tendrá típicamente la estructura lógica de un argumento, compuesto por una serie de premisas de las que se sigue unan conclusión. Esta conclusión será precisamente el fenómeno que queremos explicar, de forma que si las premisas son verdaderas, podremos decir que explican el fenómeno que nos interesa porque este resultará la consecuencia lógica de aquellas. Estas premisas contendrán al menos una ley general (una regularidad empírica bien conocida a la que en el en el lenguaje común solemos llamar ley científica, e.g., la ley de la gravedad) y una descripción de las circunstancias específicas del fenómeno en cuestión.

Supongamos que nos interesa entender por qué la puerta del portal de mi casa se atasca siempre en verano, mientras que se abre y cierra sin dificultad durante el invierno. Podríamos explicar este fenómeno especificando que la puerta de mi portal es

metálica, y haciendo referencia al hecho de que el metal se dilata con el calor. Esta explicación encajaría sin dificultad con el modelo de Hempel, que podemos resumir esquemáticamente de la siguiente manera:

Leyes generales

+ **EXPLANANS**

Hechos particulares

------------------------ (implican)

Fenómeno a explicar **EXPLANANDUM**

Llamamos *explanandum* al fenómeno que queremos explicar (i.e., que la puerta está atascada en verano), y *explanans* a las leyes generales y hechos particulares con las que lo explicamos. En este caso, si los metales se dilatan con el calor (ley general) y es verano y la puerta es metálica (hechos particulares), podremos deducir que la puerta, al dilatarse con el calor, presentará más dificultades para ser abierta y cerrada en verano. Es decir, a partir de unas leyes generales habremos deducido aquello que queríamos explicar. De ahí que Hempel entendiera que la explicación era un ejercicio nomológico (o relativo a leyes) y deductivo. Nos referimos también con frecuencia a esta caracterización de la explicación como "modelo de cobertura legal", ya que bajo este prisma, la existencia de los fenómenos que queremos explicar es contemplada por, o queda cubierta bajo, una ley científica. En nuestro ejemplo, el fenómeno que querríamos explicar es un hecho concreto (por qué la puerta de mi portal se atasca en verano), pero el esquema nomológico-deductivo se aplica también a explicaciones científicas que se refieren a hechos generales, o incluso a otras leyes científicas (así, por ejemplo, el esquema se ajustaría a la explicación newtoniana de la órbita elíptica de los planetas alrededor del sol basada en la ley de la gravitación universal). La idea que nos transmite Hempel con su modelo es que la ciencia disuelve (bajo la cobertura de una ley general y con ayuda de nuestras capacidades deductivas), lo que de otro modo nos puede resultar un misterio. Podremos, de esta forma, explicar aquellos fenómenos que seamos capaces de asociar a una ley conocida. Hempel intentaba así dar una visión de la ciencia como una actividad en permanente construcción y que, al contrario que otras actividades, como la religión, no da por sentado que todo ha de ser necesariamente explicable, ni tampoco, que algo es inexplicable por principio. A medida que la ciencia

va descubriendo leyes generales, seremos capaces de explicar un mayor número de fenómenos.

Es importante señalar que las leyes generales a las que se refiere el modelo nomológico-deductivo, y que recogerían el conocimiento científico acerca de las regularidades empíricas que se observan en la naturaleza o el orden social, no tendrían por qué ser entendidas de forma determinista. En una visión determinista del mundo, un fenómeno sería el resultado seguro de las condiciones que lo antecedan, sin lugar para la incertidumbre. El modelo hempeliano, en cambio, es compatible con leyes generales de carácter probabilístico y en este caso, lo llamamos modelo inductivo-estadístico. Asimismo, en una interpretación amplia del modelo hempeliano, podemos concebir que este sea compatible con lo que llamamos *leyes de tendencia*, y que se dan con frecuencia en ámbito de las ciencias sociales: aquellas leyes que establecen la tendencia de un fenómeno a influir en otro sólo en las circunstancias apropiadas, o dicho de otro modo, *ceteris paribus* (cuando todo lo demás permanece inalterado). Así por ejemplo, podríamos considerar que una explicación de la subida del precio del petróleo a partir de los años 2000 en términos del crecimiento económico de los países emergentes puede adaptarse al modelo de explicación de cobertura legal. A partir de la ley de la demanda (el precio de un bien subirá cuando suba su demanda, *ceteris paribus*), y de unos hechos particulares (la demanda de petróleo mundial ha aumentado con el crecimiento económico de China e India) podremos deducir que ha aumentado el precio del petróleo. Vemos, de nuevo, esta vez en un ejemplo de ciencias sociales, como el esquema de Hempel nos dice que una explicación no es más que una deducción lógica a partir de una ley y de unos hechos particulares:

Leyes generales [ley de la demanda]

+

Hechos particulares [aumento de la demanda mundial del petróleo a través de China e India]


------- (podemos inferir) ---

Fenómeno a explicar [aumento del precio del petróleo]

En este caso, y habiendo podido explicar el aumento del precio del crudo a partir del crecimiento económico de India y China, podríamos, de haberlo intentado *ex-ante*, haber predicho dicha subida. Es importante en este punto detenernos en esta consecuencia de este modelo de explicación: dentro del esquema nomológico-

deductivo, explicar un fenómeno equivale a predecirlo, y viceversa, existiendo por tanto una *simetría* entre la predicción y la explicación.

Los críticos del modelo nomológico-deductivo argumentan, en contra de éste, que no todas las explicaciones científicas se ajustan a este esquema de forma obvia. Los defensores del modelo hempeliano de la explicación defenderían que todas las explicaciones científicas -si bien no siempre de un modo explícito- hacen referencia a regularidades empíricas bien conocidas a partir de las cuales deducen el fenómeno de interés, y que esta es, en última instancia, la esencia que el modelo N-D pretende capturar. No obstante, el problema más importante del modelo hempeliano no reside tanto en el hecho de que algunas explicaciones científicas no encajen con el modelo, como en lo contrario: algunos argumentos que no consideramos explicaciones científicas válidas pueden, sin embargo, encajar en el esquema nomológico-deductivo. Veamos cómo en el siguiente ejemplo: supongamos que Juan toma todas las noches por error, las píldoras anticonceptivas de su mujer, en lugar de su tratamiento para el insomnio. Si la hija de Juan, de cuatro años, le preguntara a Juan por qué él no se queda embarazado, ¿podríamos considerar que la que ofrecemos a continuación es una explicación científica?

Leyes generales [Las píldoras anticonceptivas evitan el embarazo]

+

Hechos particulares [Juan toma píldoras anticonceptivas]

-----(implican)--------------------

Fenómeno a explicar [Juan no puede quedarse embarazado]

Obviamente, las razones por las que Juan no puede quedarse embarazado no tienen nada que ver con que tome píldoras anticonceptivas y, sin embargo, esta explicación, que nos resulta intuitivamente absurda, encaja con el esquema nomológico-deductivo puesto que de una ley general y unos hechos particulares ciertos podemos deducir el hecho que queremos explicarle científicamente a la hija de Juan. El problema reside en que las leyes generales y los hechos particulares invocados en este ejemplos son *irrelevantes* para el fenómeno que queremos explicar, que tiene que ver, en cambio, con el hecho de que Juan es un hombre y carece de los órganos reproductores que le permitirían gestar un bebé. El modelo nomológico-deductivo, no es, sin embargo, capaz

de descartar esta explicación, puesto que su esquema no hace referencia a la necesidad de que los elementos del *explanans* sean relevantes para el *explanandum*. La relevancia sería, sin embargo, una condición crucial de toda explicación científica cuya importancia, quizá difícil de captar analíticamente, Hempel no logra plasmar en su modelo de cobertura legal.

3. La explicación Causal.

Como veíamos en la sección anterior, las explicaciones científicas son aquellos argumentos que responden a una pregunta acerca del porqué de un fenómeno de interés. Si pensamos en la mayoría de las explicaciones científicas, estas consisten en establecer la relación entre el fenómeno que queremos explicar y sus causas. Pensemos, si no, en el ejemplo de Juan y el su incapacidad de gestar: lo *relevante* en una explicación científica hubiera sido apelar a las verdaderas *causas* del *explanandum*, i.e., la ausencia de útero, etc. Por este motivo, algunos filósofos de la ciencia han abandonado la idea hempeliana de explicación para adoptar la idea de que la explicación trata siempre de aportar una respuesta en términos causales. De hecho, quizá no hay un concepto más central a la práctica de la Ciencia, también en las Ciencias Sociales, que el de causa. En la mayor parte de las explicaciones científicas el lenguaje causal es explícito y decimos así, por ejemplo, que la causa del aumento del precio del petróleo es la subida de la demanda de crudo en India y China. Otras veces, sin embargo, utilizamos la noción de causa de forma tácita: cuando decimos que el *origen* de la crisis financiera de finales de los 2000 está en la burbuja inmobiliaria, o que las campañas electorales *influyen* en el voto, o que las preferencias de las élites *determinan* la política comercial, estamos hablando, implícitamente, de causas.

En esto, decíamos, la ciencia social no se diferencia de la ciencia natural, pero tampoco de la vida cotidiana. Nuestro lenguaje está lleno de conceptos causales y los verbos y locuciones como *influir*, *determinar*, *hacer*, *originar*, *dar lugar a*, pero también los más concretos *doblar*, *golpear*, *empujar*, *reformar*, *tirar*, *arreglar*, etc., están intrínseca e inseparablemente relacionados con una concepción causal del mundo. Sin embargo, y aunque la causalidad forma parte esencial de nuestra visión de las cosas, se trata de una noción difícil de definir, ya que no resulta fácil captar su sentido de forma unívoca. ¿Qué es, pues, la causalidad? Existen numerosas concepciones de la causalidad que compiten entre sí acerca de la definición de causa que mejor capta nuestras intuiciones sobre el concepto. Para algunos, la definición de causa tiene que ver

con la posibilidad de *intervención* o manipulación en la naturaleza: X causa Y solo si es posible intervenir en X para intervenir en Y. Desde esta perspectiva, el tabaco causa el cáncer si puedo afirmar que al modificar el número de cigarrillos que se fuman puedo también modificar la incidencia del cáncer. Para otros, la mejor manera de entender una causa es a través de lo que denominados enunciados *contrafácticos*, o enunciados acerca de lo opuesto a los hechos (lo que no ha sucedido): bajo esta perspectiva X causa Y si puedo afirmar que cuando X no tiene lugar, Y tampoco ocurre. Así, podré decir que una colilla ha sido la causa de un incendio si puedo afirmar que si no hubiera sido arrojada, el incendio no se habría producido. Otros conciben la noción de causa en términos *mecanicistas*: si X causa Y, existe un mecanismo que va de X a Y mediante el cual un proceso que se inicia en X desemboca finalmente en un efecto en Y. Una muestra de esta noción causal nos explicaría, por ejemplo, como un rumor infundado acerca de la falta de solvencia de una entidad bancaria puede desencadenar una fuga de depósitos que desemboque, finalmente, en la quiebra de esa entidad. Todos los conceptos de causa antes expuestos, no obstante, se enfrentan a contraejemplos, o casos en los que nuestro uso concreto del lenguaje causal no encaja con la concepción causal en cuestión. De hecho, hay quien duda incluso de la posibilidad misma de definir satisfactoriamente la causalidad, y a pesar de su carácter central en la explicación científica, la noción de causa ha tenido y tiene detractores tanto en ciencias naturales como en ciencias sociales. Para entender a quienes rechazan la concepción causal de la ciencia es útil volver al origen de las críticas buscando este concepto en los escritos del filósofo escocés de la Ilustración, David Hume. Su escepticismo acerca del estatus de las relaciones causales continúa influyendo el debate filosófico y metodológico actual.

Hume, desde una visión empirista, basada en la primacía de nuestras percepciones sensoriales, creía sólo en las cosas que podemos ver o tocar y de ello depende su posición respecto a las causas. Hume nos dice que nosotros, como observadores científicos, podemos ver el acontecimiento A (pongamos por ejemplo, la velocidad y trayectoria de una bola de billar blanca) y podemos ver el acontecimiento B (en este mismo ejemplo, podríamos ver cómo sale disparada una bola de billar roja tras ser golpeada por una bola de billar blanca). Pero -nos diría Hume- no podemos observar que es A lo que causa B. Es decir, no podemos observar directamente las causas, puesto que no tenemos evidencia directa de ellas. Vemos una bola blanca chocar contra una

bola roja, pero no vemos "causas". Hume considera que la causalidad no es más que la propia expectativa de un acontecimiento B al observar un acontecimiento A, pero se trata más bien, a ojos de este empirista, de un engaño de nuestra mente: esperamos que la bola roja salga disparada al chocar con la bola blanca, pero no tenemos ninguna garantía de que vaya a suceder. Hume, por tanto, pone las bases de una visión escéptica acerca de la causalidad, de manera que incluso, hoy día, gran parte de las disputas acerca de qué son las causas (ontología), cómo podemos conocerlas (epistemología), y cómo las medimos (metodología) se basan en alguna versión de la objeción humeana. Hume, no obstante, formuló su propio concepto de causalidad de modo reduccionista: las relaciones causales serían simplemente regularidades empíricamente comprobables. Hume afirmaba que estábamos en disposición de decir que A causa B si A va seguido regularmente de B (dado que A y B son acontecimientos independientes y espacio-temporalmente contiguos). Estamos así ante una cuarta noción causal, después de las ya mencionadas (*intervencionista, contrafáctica y mecanicista*). Se trata de un enfoque basado en las *regularidades*, y constituye una conceptión *minimalista* de la noción de causa, en el sentido en que define la causalidad a partir de un criterio mínimo: su detección empírica a partir de la observación de regularidades. En realidad, esta idea sobre la causalidad, con matices, es quizá la que mejor representa la visión dominante en la estadística y los métodos cuantitativos, y también está detrás de muchos de los trabajos científicos que ofrecen explicaciones centradas en la regularidad o coincidencia estadística entre fenómenos[1].

Los ejemplos de explicaciones causales en ciencia social son innumerables, y como hemos apuntado, para algunos filósofos -aquellos que defienden que existe la posibilidad de definir satisfactoriamente la causalidad-, todas las explicaciones científicas hacen referencia, en alguna medida, al concepto de causa. Veamos, de momento, y con el fin de contrastarlo más adelante con otras explicaciones, un ejemplo de explicación causal en ciencias sociales relativamente reciente pero ya célebre debido a su carácter polémico. En su ensayo de 2001, los economistas Steven Levitt y John Donohue, defendían la idea de que la *causa* más importante en el descenso del número de delitos cometidos que experimentó EEUU en la década de los noventa no era otra que la legalización del aborto en 1973, consecuencia a su vez de una decisión de la Corte Suprema que extendía la legalización a todo el territorio nacional (antes de esa

[1] Como veremos más adelante, esa misma idea está también en la base del método comparado en ciencias sociales, que presentamos en el capítulo 7, acerca del método etnográfico .

fecha sólo algunos de los estados de EEUU permitían el aborto). El argumento de Levitt y Donohue, que puede resultar extravagante a primera vista, se fundamenta en la existencia de un mecanismo que uniría ambos fenómenos (número de delitos y aborto): es más probable que los hijos no deseados cometan crímenes en la adolescencia y edad adulta, ya que en promedio, las madres que hubieran deseado abortar tienden a disponer de menos recursos (económicos, sociales, y a veces, emocionales) para cuidarlos durante su infancia. Levitt y Donohue presentan datos que corroboran que la relación estadística positiva entre haber sido criado en una situación familiar adversa y la probabilidad de cometer delitos en la adolescencia. Los autores de este estudio utilizan esos datos para explicar la relación entre la legalización del aborto en 1973 y la bajada del crimen en los noventa, que se muestra antes en aquellos estados en los que la legalización ya estaba en marcha antes de esa fecha. Se debe, según Donohue y Levitt, al hecho de que entre los niños de esa cohorte, el porcentaje de los no deseados (o de los que se criaron en condiciones adversas), fue menor.

Vemos que la explicación que aportan Donohue y Levitt acerca del descenso del crimen durante la década de los noventa en EEUU es una explicación causal: según estos autores, la causa de ese descenso radica en la legalización del aborto. Esta explicación causal, además, puede ser interpretada desde cualquiera de las visiones acerca de la causalidad que hemos visto (intervencionista, contrafáctica, mecanicista, o bajo una enfoque basado en las regularidades)[2]. No obstante, se trata, como todo el conocimiento causal, de una tesis que en cierta medida sigue siendo provisional. Es posible imaginar que existe algún otro factor que podría explicar la relación entre lo que en este ejemplo consideramos la causa (legalización del aborto) y el efecto (descenso del crimen). De hecho, la historia de la ciencia, también de la ciencia social, está llena de relaciones causales que se dan por buenas hasta que el descubrimiento de nuevos fenómenos invalida lo que pensábamos que era una relación causal robusta.

El conocimiento causal nos permite intervenir con éxito en la naturaleza y en el medio social (pensemos si no en las enfermedades que han sido erradicadas gracias a

[2] Bajo una interpretación intervencionista de la causalidad diríamos que la legalización del aborto (L) causa la reducción en el crimen (R), porque interviniendo en L, influimos en R. Bajo una interpretación contrafáctica diríamos L es causa de R porque si no se hubiera producido L, R no habría tenido lugar. Un enfoque mecanicista nos explicaría los mecanismos que llevan desde L hasta R, y por último, un enfoque basado en las regularidades daría cuenta de la coincidencia estadística entre L y R, una vez controladas los factores que pueden actuar como "interferencia".

nuestro conocimiento causal sobre su transmisión y/o prevención, e.g., mediante las vacunas). Pero a la vez, está sujeto a una revisión continua: pensemos, a modo de contraste, en los tiempos en que la comunidad científica pensaba que el cólera se transmitía a través de los miasmas (o aire envenenado), y no a través de los gérmenes. La historia de nuestros errores al atribuir relaciones causales nos puede quizá ayudar a entender la tesis de Hume, crítica con la causalidad, que de otro modo nos puede resultar poco intuitiva. Como recordaremos, Hume defendía que la causalidad es un producto de la imaginación humana en un mundo donde lo único real son las regularidades y coincidencias entre fenómenos. Echando un vistazo a la historia de la ciencia podemos ver cómo los datos quedan, mientras que nuestras hipótesis causales acerca de los datos acaban siendo sustituidas por nuevas hipótesis.

En todo caso, y por central que sea la causalidad a la explicación científica, no todas las explicaciones científicas están expresadas en términos causales. Cuando damos cuenta de las propiedades químicas del agua en términos de su composición (H_2O, o dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno) podemos decir que estamos explicando científicamente estas propiedades, y sin embargo no estamos invocando ninguna causa. Veamos a continuación otros tipos de explicación, típicos en ciencias sociales, en los que la noción de causalidad juega un papel más limitado, o incluso nulo: vemos por tanto que no todas las explicaciones científicas ni científico-sociales son necesariamente causales.

4. LA EXPLICACIÓN FUNCIONAL

Aunque la explicación funcional es originaria de la biología, es común en algunas ciencias sociales como la psicología, la sociología, y la antropología. Nos ocupamos por tanto de un tipo de explicación que no siendo exclusivo de las ciencias sociales, es relativamente frecuente en estas disciplinas. Lo primero que debemos hacer es aclarar qué es una explicación funcional, dicho en los términos más generales posibles: se trata de un argumento que explica la existencia de un rasgo o de una práctica a partir de las funciones que cumple en un sistema dado. Decimos a veces que se trata de explicaciones teleológicas (del griego *télos,* fin) ya que explican un rasgo en función de sus fines o propósitos últimos. Así, podríamos pensar que una explicación funcional de la capacidad de cambiar de color en la especie de los camaleones podría basarse en su función defensiva, o de camuflaje. De forma parecida, una explicación funcionalista del ritual de la danza de la lluvia entre los hopi (un pueblo nativo-

americano que habita amplias zonas del Oeste en EEUU), explicaría su existencia a partir su función como elemento de cohesión entre los miembros del grupo. Quizá el lector se haya percatado ya de una diferencia crucial entre estos dos ejemplos, en los que el primero trata de un caso de ciencia natural y el segundo de un objeto social. Esta diferencia nos obliga a refinar nuestra definición de explicación funcional y a introducir desde el principio una distinción crucial para las ciencias sociales. Afinemos pues nuestra definición de la explicación funcional, que conlleva, más exactamente, dos afirmaciones:

(1) El rasgo, la práctica social o institución que queremos explicar tiene un efecto o función característicos.
(2) El rasgo, la práctica social o institución existe *porque* promueve ese efecto.

En el caso del camaleón podemos pensar que efectivamente esta capacidad existe por sus efectos positivos para su supervivencia, que podríamos explicar a partir de los principios de la Teoría de la evolución y no por las preferencias de los propios camaleones. ¿Qué ocurre en el caso de la danza de la lluvia en los hopi? Vemos de inmediato que la cuestión no es intuitivamente tan clara. En principio, y dependiendo del juicio o las creencias del observador de la práctica, podríamos pensar que la danza de la lluvia existe por otras razones: quizá los hopi crean sinceramente que con la danza atraen tormentas, con independencia de cualquier función que cumpla. En este caso, y para dar una explicación funcional de la danza de la lluvia debemos utilizar la distinción (acuñada por el sociólogo funcionalista Robert Merton) entre la **función manifiesta** (aquella función reconocida por los actores que realizan la práctica en cuestión) y la **función latente** (aquella función que atribuye a la práctica un observador externo o estudioso de una comunidad dada). En nuestro ejemplo diríamos que la función manifiesta de la danza de la lluvia es hacer que llueva, según creen los hopi, mientras que mantener la cohesión del grupo sería su función latente. En una explicación funcional en ciencias sociales es la función latente la que explica la existencia del rasgo que tiene esa función. De esta forma, y puesto que el observador externo sabe que *de facto* la danza de la lluvia no tiene el efecto de hacer llover, atribuirá la existencia de la misma a su función latente y de esta forma la explicación funcional de la danza de la lluvia supondrá afirmar que:

(1) La danza de la lluvia tiene la función de promover la cohesión social entre los hopi.
(2) La danza de la lluvia existe *porque* promueve la cohesión social.

Como vemos en este ejemplo del propio Merton, esta explicación de la práctica permite dotar de sentido una actividad que de otro modo nos puede resultar irracional: ¿por qué habrían de ejecutar los indios hopi una danza de la lluvia si no tienen indicios claros de sus efectos sobre la lluvia? La explicación funcional daría cuenta de la práctica atribuyéndole una función latente como elemento cohesionador del grupo. Otros ejemplos comunes de este patrón explicativo adoptarían una forma similar al intentar explicar, por ejemplo, la existencia de tabúes alimenticios que nos pueden parecer irracionales y para los que los miembros de una comunidad no tengan una explicación que pueda satisfacer la curiosidad del extraño, señalando que la práctica en cuestión responde a que "siempre se han hecho así las cosas", o a que responden a un deseo de los dioses. En el caso de la institución de las vacas sagradas entre los hinduistas, Marvin Harris ha explicado lo que podría parecer una institución dañina para el desarrollo local en términos que dotan de sentido económico la práctica. Así, se puede interpretar que el tabú acerca del sacrificio de las vacas cumple una función que explica su existencia. Harris justifica el carácter sagrado de las vacas y la prohibición de consumir su carne a través de la importancia que estas reses tienen, por un lado en el suministro constante de proteínas a partir de la leche y sobre todo, como forma de asegurar una fuerza tractora fundamental en los procesos agrícolas de la zona. En ausencia del tabú, los campesinos podrían sacrificar los animales para alimentarse en caso de necesidad, como por ejemplo, durante un periodo de sequía. Pero en ese caso, no podrían retomar sus cultivos cuando volvieran las lluvias. La institución de las vacas sagradas tiene la función, según Harris, de proteger a la población de decisiones miopes que pueden resultar perjudiciales a más largo plazo.

Aunque las explicaciones funcionales son obviamente centrales al funcionalismo, es importante en este punto distinguir entre ambos, ya que puede haber muchas versiones del enfoque funcional. En una versión extrema, con la que Merton y otros han sido críticos, podríamos pensar que *todos* los fenómenos sociales pueden y deben ser explicados por su función. De esta forma, Merton distingue entre dos versiones del funcionalismo. En una versión **fuerte** del mismo cualquier fenómeno social posee rasgos beneficiosos que lo explican. En contraste, una versión **débil** del funcionalismo afirmaría que si un fenómeno social tiene consecuencias beneficiosas,

entonces estas consecuencias lo explicarán. En el primer caso, todo fenómeno social se explica por su función, de modo que el científico social debe buscarlas. En el segundo, sólo se explicarán funcionalmente los que tengan consecuencias beneficiosas. Podemos también imaginar una versión aún más moderada del funcionalismo, que haga un uso esporádico de las explicaciones funcionales y que afirme que *en ocasiones*, las consecuencias beneficiosas de *algunos* fenómenos sociales explican la existencia de estos. Podremos pensar que esta última posición caracterizaría al funcionalista **ocasional**: se trataría de un científico social que sin comprometerse con la visión funcionalista del mundo encontraría que el patrón explicativo funcional es en ocasiones útil.

El patrón funcional de explicación, ha estado sujeto desde siempre a importantes críticas, incluso en lo que podríamos considerar las décadas doradas del funcionalismo (los años sesenta y setenta del siglo XX). En este debate, la contribución de los filósofos de la ciencia ha tenido una significativa influencia entre los científicos sociales que, cada vez con mayor frecuencia, comparten la idea de que las explicaciones funcionales son a menudo objeto de formulaciones problemáticas. Volvamos al ejemplo mertoniano de la danza de la lluvia entre los hopi y las afirmaciones (1) y (2) que una explicación funcional implica y veamos cómo la explicación funcional de este fenómeno se enfrenta al problema de la contrastación empírica. Vemos en seguida que un antropólogo puede considerar plausible la afirmación (1) y sin embargo encontrar muchas dificultades en su demostración científica: ¿cómo podemos comprobar que la danza de la lluvia aumenta la cohesión social? Se trata de un enunciado difícil de probar, ya que, al tratarse de una función latente, y por tanto no reconocida entre los hopi, el observador no tiene acceso directo a esta relación entre causa y efecto. En cualquier caso, las dificultades empíricas más graves vendrán de la afirmación (2): aun si fuésemos capaces de demostrar que la danza de la lluvia cumple una función cohesionadora, ¿cómo podremos saber si es esa función la que explica que la danza de la lluvia exista? Siempre podremos pensar que hay otras razones que por sí solas puedan explicar la persistencia de la danza de la lluvia: supongamos, por ejemplo, que la danza de la lluvia resulta una experiencia placentera para los individuos que la realizan, con independencia de si tiene resultados cohesivos para la comunidad. Si esto fuera así, (2) podría no cumplirse ya que habría otras razones (el hecho de resultar placentera como

actividad), que podrían por si solas explicar la persistencia de la danza de la lluvia. Recordemos que para tener una verdadera explicación funcional de una práctica que el rasgo o práctica en cuestión (*explanandum*) quede explicado por su función (que actúa como *explanans*). Supongamos, por otro lado, que entre los hopi existen otras prácticas que promueven la cohesión social como, por ejemplo, el intercambio de regalos entre sus miembros. El intercambio de regalos y la danza de la lluvia, serían así, en términos mertonianos, **equivalentes funcionales**, puesto que ambas prácticas tendrían la misma función. La existencia de esta equivalencia funcional, de nuevo, vendría a poner en cuestión la condición (2), ya que la danza de la lluvia no sería necesaria para que su función se llevara a cabo entre los hopi, al existir una práctica alternativa que también la cumpliría.



Fig. 1: Imagen de la danza al dios de la lluvia en un pueblo hopi de Arizona, EEUU.[3]

En resumen, vemos que una dificultad importante con respecto a la explicación funcional reside en su contrastación empírica, es decir, en nuestra capacidad de comprobar mediante la observación directa de los hechos si se cumplen los enunciados (1) y (2). No se trata, no obstante, de que los enunciados (1) y (2) sean inherentemente no comprobables empíricamente, sino que son difíciles de comprobar. Por tanto, con frecuencia, el problema de las explicaciones funcionales es que quienes las formulan no

[3] http://en.wikipedia.org/ (agosto de 2012)

son suficientemente exhaustivos o cuidadosos al hacer adscripciones de tipo funcional. Es importante recordar en este punto que no es lo mismo formular un enunciado funcional (que equivaldría a (1) más arriba), que dar una explicación funcional de un fenómeno (que equivaldría a afirmar tanto (1) como (2)). El filósofo de las ciencias sociales Jon Elster, crítico con el funcionalismo en sus versiones tanto fuerte como débil (más arriba), defiende no obstante la posibilidad de que algunos enunciados funcionales puedan llegar a ser explicaciones funcionales válidas bajo algunas condiciones. De esta forma, para Elster, que continúa el análisis crítico de la estructura lógica de los enunciados funcionales de Hempel, podemos decir que una institución o comportamiento X se explica por su función Y para el grupo Z si y solamente si se cumplen las siguientes condiciones:

1. Y es un efecto de X
2. Y supone un beneficio para Z
3. Y no es pretendido por los actores que realizan X
4. La relación causal entre X e Y no es reconocida por los actores en Z
5. Y explica la persistencia de X en Z mediante un efecto de retroalimentación causal

Como vemos, el análisis de Elster enfatiza el papel de la causalidad en las explicaciones funcionales. Estas constituirían así una forma de explicación en la que la causalidad juega un papel peculiar. Analicemos ahora los cinco requisitos: Las condiciones 1 y 2 resultan obvias y están ya implícitas en cualquier análisis funcional. Las condiciones 3 y 4 hacen referencia a la distinción mertoniana entre función latente y manifiesta: para que la explicación de un fenómeno sea propiamente funcional deberá estar basada en la idea de una función latente, no reconocida (si los agentes reconocen la función, nos encontraremos ante un caso de explicación intencional –como veremos en la sección siguiente). La condición 5 exige el tipo de mecanismo que nos permite afirmar que es la función de una práctica la que mantiene (y explica). De otro modo, ¿cómo puede una práctica o rasgo del que los agentes sociales no son conscientes perpetuarse? Elster, incluyendo esta condición, intenta escapar al problema de un proceso que se dirige hacia un objetivo o fin sin que haya intención, o lo que conocemos como el problema dela teleología. Así, y en un claro paralelismo con la explicación

funcional en biología, Elster entiende que para que podamos hablar de una explicación funcional debe existir un mecanismo de retroalimentación causal entre sus efectos y los rasgos que éstos explican. Volvamos por un momento al caso del camaleón con el que empezábamos esta sección. Si la piel cambiante del camaleón tiene el efecto beneficioso de permitirle asimilar su color al del entorno (Y) (condiciones 1-2) y dado que las condiciones 3 y 4 no serían relevantes para el caso, podríamos decir que la condición 5 se cumple si podemos afirmar que sin la función Y del rasgo X los camaleones se habrían extinguido en favor de otras especies mejor adaptadas: en ese caso podremos decir que es la capacidad de camuflaje la que explica que el rasgo de la piel cambiante perviva. El mecanismo a través del cual Y explica causalmente la persistencia de X es, en el caso de muchas de las explicaciones funcionales en biología, la "selección natural" en el sentido darwiniano, en el que los organismos que poseen rasgos que aumentan las probabilidades de supervivencia y reproducción tienen más descendientes que acaban desplazando, en sucesivas generaciones, a los organismos que no poseen tales rasgos.

El lector habrá ya deducido que en el caso de las ciencias sociales no siempre es sencillo encontrar un mecanismo similar. Podremos quizá encontrar casos en los que algunas sociedades no hubieran podido sobrevivir sin adoptar una cierta práctica, pero quizá se trate de un esquema explicativo sólo aplicable a rasgos propios de comunidades en las que las presiones evolutivas resulten muy obvias (pensemos en el ejemplo de una sociedad nómada-cazadora (Z) en la que la extensión de la lactancia (X) pudiese tener una función anti-conceptiva que sirviese de regulador de la población natural (Y). Imaginemos que las condiciones 1-4 se cumplen, es decir, el control de la natalidad a través de la extensión de la lactancia es beneficiosa y que los efectos de la extensión no son reconocidos ni pretendidos por los miembros de la grupo nómada. Para que se trate de una explicación funcional completa deberemos también sostener que lo que hace que la práctica de la extensión de la lactancia se mantenga en el tiempo es el hecho de que controle la natalidad: el mecanismo de retroalimentación vendría dado por el hecho de que sólo los grupos nómadas que adoptaran la práctica de la extensión de la lactancia sobrevivirían, y que el resto de grupos nómadas que no lo hicieran acabarían desapareciendo al no poder sustentar una población excesiva en relación con sus recursos. En ese caso, podríamos afirmar que es el control de la natalidad el que mantendría la existencia de grupos nómadas que practicaran la extensión de la lactancia.

No obstante, puede que en todo caso el problema más común al que se enfrentan muchas de las explicaciones funcionales en ciencias sociales sea otro: ¿cómo podemos saber, por ejemplo, que los hopi desconocen la relación entre X e Y? Si bien es probable que su concepto de "cohesión social" no se corresponda con el nuestro, no es impensable que alguna versión de este efecto cohesivo esté contenida en la motivación de los implicados en la danza. Es decir, es difícil pensar que los hopi no experimenten conscientemente al menos algún efecto social de la danza de la lluvia. Por otro lado, y pensando en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que el trabajo de algunos sociólogos y antropólogos forma parte del producto cultural que consumimos a diario ¿cuánto tiempo, pueden, en general, las funciones latentes permanecer latentes y no emerger como funciones manifiestas de las prácticas? Estos interrogantes introducen un fenómeno, el de la acción social entendida como comportamiento intencional, de cuya explicación nos encargamos en la siguiente sección.

5. La explicación intencional

En esta sección vamos a encargarnos de una forma de explicación que, no siendo, como hemos visto, la única en ciencias sociales, sí es exclusiva de estas disciplinas, ya que la antropología, sociología, la psicología y el resto de ciencias de lo social son las únicas que se dedican al estudio de la acción humana, entendida como conducta intencional. En este punto es importante recordar que los filósofos de la ciencia distinguen entre comportamiento y acción, entendiendo que el primero se refiere al conjunto de respuestas de un organismo, sean estas voluntarias/involuntarias o conscientes/inconscientes. La acción sería precisamente el comportamiento intencional. Así un estornudo forma parte del comportamiento de un sujeto, pero no lo consideramos una acción. Un saludo, en cambio es una acción, pero también lo puede ser un bostezo, si se trata de uno fingido. La acción, por tanto, sería aquella parte del comportamiento que puede ser explicada en términos *intencionales*. ¿Cómo definimos, entonces, la intencionalidad? En este punto, la definición filosófica del término se corresponde sólo en parte con nuestra idea intuitiva de las intenciones. En el lenguaje común asociamos estas al hecho de dirigirnos hacia un objetivo: tener una intención es *tender a*/*desear*/ *proponerse algo*. La definición filosófica del término es algo más general, aunque incluye el significado común del término y se refiere además a la capacidad de representar mentalmente objetos y sus propiedades. De esta forma, una explicación

intencional de una acción explicará esta haciendo referencia a las representaciones mentales del sujeto que lleva a cabo esa acción: esas representaciones mentales estarán formadas por sus creencias y sus deseos. La explicación intencional queda definida por tanto por la tríada que forman las creencias, deseos y acciones y a veces se conoce como el marco CREENCIAS-DESEO-ACCIÓN o C-D-A. En este tipo de explicación los agentes llevarán a cabo aquellas acciones (A) que sean la manera de alcanzar sus deseos (D) dadas sus creencias (C).

Este tipo de explicación, utilizada por los científicos sociales de todas las disciplinas, coincide con la estructura explicativa que utilizamos también en nuestra vida diaria. Supongamos que Sara llega a casa y constata que su hijo Alberto ha cambiado los muebles de sitio. Sara le pregunta a su marido por qué su hijo ha reorganizado la casa y su marido le responde: "Porque quería mejorar las vibraciones de esta casa. Alberto acaba de leer un libro sobre el Feng Shui que explica como influye la decoración en la salud". Con independencia de si a Sara le agrada la nueva disposición de la casa o si le resulta convincente la doctrina del Feng Shui, se trata, claramente, de una respuesta que da cuenta de o *explica* el hecho por el que pregunta Sara. Esta explicación encaja en la estructura del marco creencias-deseo-acción: la acción (cambiar los muebles) queda explicada por las creencias (Feng Shui) y los deseos (mejorar las vibraciones) del sujeto social que actúa. Veamos que la estructura es la misma que la que utilizamos cuando por ejemplo, explicamos la costumbre, en amplias zonas rurales de Nepal, de aislar de sus familiares y vecinos a las mujeres mientras menstrúan. La práctica, conocida como la tradición *Chaupadi Partha*, se explica por la idea de que la menstruación es una maldición divina y que el contacto con una mujer que menstrua convierte todo lo que toca en impuro, pudiendo también hacer enfermar a las personas o a los animales. De nuevo, en esta explicación hemos hecho referencia implícita al marco C-D-A, aunque en este caso hemos hecho una elipsis (u omisión) de uno de los elementos, al resultar obvio o fácilmente deducible el deseo de los agentes implicados en la práctica de permanecer puros o sanos.

Como vemos, la explicación intencional de una acción lo explica porque la hace inteligible: haciendo referencia a los deseos y creencias de los agentes comprendemos el porqué de sus actos, o las razones de éstos. Se trataría por tanto de explicar las acciones utilizando el mismo razonamiento que los agentes que las llevan a cabo. Ahora bien, que una acción nos resulte inteligible o que podamos reproducir el proceso mental del

agente responsable no implica que su acción nos parezca moralmente justificable, ni significa tampoco que empaticemos con el agente que la lleva a cabo. No significa ni siquiera que debamos dar por bueno el contenido de las creencias o deseos que explican esa acción. Así, en el ejemplo que acabamos de ver, Sara puede pensar que su curiosidad acerca de las razones del cambio en los muebles ha quedado satisfecha, sin que necesariamente le parezcan bien estos cambios y aunque se siga preguntando cómo puede su hijo, estudiante de segundo curso de Física, encontrar compatibilidad entre sus conocimientos universitarios y sus nuevas creencias acerca del Feng Shui. De la misma forma, un antropólogo que estudia las costumbres del Nepal rural y las entiende en términos de las creencias de sus habitantes puede al mismo tiempo donar parte de su sueldo a una ONG que se dedica a luchar contra la costumbre de impedir el acceso de las niñas a la escuela en los días de la menstruación.

Pero, si las intenciones de los agentes (es decir, sus deseos y creencias) explican sus acciones, ¿no podemos decir que son las causas de estas acciones? Y si así fuera, ¿en qué medida podemos distinguir la explicación causal de la intencional? En nuestros dos ejemplos anteriores podríamos decir sensatamente que las razones de los actores envueltos en uno y otro caso eran la causa de sus acciones (y así por ejemplo, tiene sentido para nosotros decir que la causa del cambio en la decoración son las nuevas teorías de Alberto acerca del Feng Shui). Sin embargo, como veremos a continuación, esta correspondencia entre intención y causa no se da en todos los casos. De hecho, la cuestión acerca de si las razones o intenciones de la acción son sus causas es compleja y no tiene ni tendrá una respuesta definitiva en la medida en que la misma noción de causa está en permanente discusión. Sin embargo, baste para nuestros propósitos aquí aclarar que las razones y las causas de una acción son entidades analíticamente separables y de hecho, distintas en muchos casos. Supongamos que Arturo tiene razones poderosas para dejar de fumar (cree que el tabaco es dañino para su salud y que disgusta a su novia, y desea fervientemente dejarlo) y sin embargo, Arturo fuma. En ese caso, su intención de no fumar (sus razones para no hacerlo) no explicarían su acción de fumar. Podríamos sin embargo explicar esta acción diciendo que la causa de que Arturo fume es su adicción fisiológica a la substancia, que le lleva a fumar a pesar de sus creencias y deseos. Por otro lado, puede darse el caso de que tanto las razones como las causas de una acción expliquen esta y sin embargo, no coincidan. Supongamos que Arturo, de

nuestro ejemplo anterior, ha logrado dejar de fumar hace poco y se encuentra en un ligero proceso depresivo asociado al síndrome de abstinencia de la nicotina. En ese estado, y estando en su trabajo, la emprende por primera vez a patadas con la máquina de café, que con relativa frecuencia y desde hace años, no le devuelve el cambio. En este caso, las razones de este individuo para desahogarse con la máquina de café tienen que ver con que considera indignante que la máquina no le devuelva el cambio correctamente. Sin embargo, un observador externo (o el mismo Arturo, dentro de algunas semanas) pensarán que la causa de la arremetida contra la máquina es, de nuevo, la adicción a la nicotina. Las razones y las causas de esta acción no coinciden, aunque ambas explican, bajo prismas distintos, la acción. ¿Qué relación hay entonces entre las causas y las razones de una acción? La relación es, como decíamos, compleja, pero resumámosla de la siguiente forma: las razones para la acción pueden ser, y con frecuencia, actúan como, causas de la acción. De hecho, en el capítulo siguiente veremos una subespecie de la explicación intencional en el que las razones actúan siempre como causas (las explicaciones en términos de la teoría de la elección racional). A veces, no obstante, las causas de la acción difieren de las razones de la acción. Se trata por tanto, y como ya señalamos, de entidades distintas, y analíticamente diferenciables.

6. ¿La explicación científica?

En este punto es oportuno recordar que para algunos filósofos y teóricos de lo social, los fenómenos sociales no pueden ser explicados, o no causalmente: los fenómenos sociales sólo pueden ser interpretados analizando el significado que tienen para los agentes sociales implicados en ellos. Para estos filósofos, que mantendrían una perspectiva interpretativa y anti-naturalista (recordemos la definición de naturalismo que vimos en el capítulo 1) una explicación causal del comportamiento humano no tiene interés para la ciencia social: la única descripción válida de lo humano es interpretativa, y sólo cabe una descripción intencional del comportamiento social, que no es tanto una *explicación* como una *interpretación* del mismo. Esta visión anti-naturalista de la ciencia social, por tanto, sostendría que ninguna explicación no interpretativa de lo social tiene interés alguno. En el extremo de esta posición, habría quien además, aspiraría a una ciencia social que, en su intento de descifrar el sentido profundo de los fenómenos sociales, no utilizase categorías analíticas distintas a las que los propios

actores utilizan para entenderse a sí mismos, bajo el argumento de que sólo estos conocen el significado profundo de sus prácticas.

No es difícil ver que en la práctica cotidiana de las ciencias sociales, y en particular de la Antropología, esta aspiración limitaría en extremo la práctica del científico social que, en muchas ocasiones precisamente intenta, mediante su trabajo, la descripción de las prácticas sociales mediante categorías analíticas que los propios actores responsables de las prácticas no reconocerían como propias. Pensemos, si no, por un momento, en dos de las explicaciones a las que nos hemos referido con anterioridad. En el ejemplo de Donohue y Levitt, por ejemplo, el científico social busca una relación entre dos variables (aborto y delincuencia) que muy probablemente no esté en la mente de las mujeres que se ven en la tesitura de decidir entre proseguir o no con su embarazo. De la misma forma, y en referencia a otro de nuestros ejemplos, la mayoría de los individuos, al decidir qué cantidad de derivados del petróleo desea consumir en función del precio de éstos, no piensan en términos de las variables macro que determinan tanto su demanda como el precio del crudo. En estos dos ejemplos, como vemos, los fenómenos que interesan al científico social no son necesariamente reconocidos como tales por los agentes cuyas acciones, agregadamente, dan lugar a ellos.

En realidad, muchos de los fenómenos que nos interesa explicar en ciencias sociales lo son sólo, o principalmente, en el nivel agregado, o al menos nos interesan de forma distinta en el nivel individual y en el nivel poblacional.[4] Para explicar este punto, volvamos con el ejemplo que relacionaba la legislación del aborto y las tasas de delincuencia, que puede ser analizado, desde varias perspectivas: podríamos interesarnos, en primer lugar, por el fenómeno de las madres adolescentes en el área metropolitana de Chicago y en ese caso, podríamos dar una explicación intencional de las costumbres y prácticas de estas madres, en el nivel individual, o de cada mujer singularmente. Podríamos, alternativamente, interesarnos por el mismo grupo de las madres adolescentes de Chicago, a nivel agregado, y estudiar cómo algunas variables legislativas o de política pública (e.g., el coste de la intervención de interrupción del embarazo, las ayudas públicas a madres solteras) influyen en las variables que describen en comportamiento de este grupo, con independencia de si las medidas o variables

[4] En el tema 4 estudiaremos esta idea en profundidad.

legislativas entran en los cálculos racionales de estas mujeres en su toma de decisiones, o de si forman parte de la explicación que ellas mismas dan de su comportamiento. Es decir, el mismo fenómeno puede, bajo distintas descripciones, ser objeto de distintos tipos de explicaciones (en nuestro ejemplo, en primer lugar, una explicación intencional, en segundo lugar, una explicación de tipo causal). Esto debe llevarnos a una reflexión acerca de la relación entre los distintos tipos de explicación, puesto que no se trata, como algunos han entendido, de intentar encontrar qué forma de explicación ha de ser dominante en las ciencias sociales, sino de aprender, como científico o como filósofo de lo social, en qué casos conviene uno y otro tipo de explicación, en función de las características concretas de un fenómeno dado y en función también, de los intereses de cada programa de investigación.

Objetivos

- Comprender la motivación y la lógica de la caracterización nomológico-deductiva de la explicación.
- Comprender la estructura de la explicación funcional y enunciar las condiciones bajo las que se puede considerar una explicación completa y comprobable empíricamente.
- Saber distinguir entre una interpretación causal y una intencional del mismo comportamiento.

Bibliografía

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

J. Elster. Functional Explanation: In Social Science. En *Readings in the Philosophy of Social Science*. En M Martin, LC McIntyre (editores). MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1994.

C. G. Hempel, La lógica del análisis funcional. En C. Hempel, *La explicación científica.* Paidos, Barcelona, 2005.

H. Kincaid. Assessing Functional Explanations in the Social Sciences. En *Readings in the Philosophy of Social Science*. M. Martin, L.C. McIntyre (editores). MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1994.

Okasha, S., *Philosophy of Science, A very short Introduction,* Oxford University Press, Oxford, 2002, Capítulo 3.

Reiss, J. “Causation in the Social Sciences: Evidence, Inference, and Purpose”. *Philosophy of the Social Sciences,* 2011 41: 26-49

Rosenberg, A. *Philosophy of Social Science*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Steel, D. Causality, Causal Models, and Social Mechanisms. En *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences*. I. Jarvie and J. Zamora (editores). Sage, London, 2011.

2. *Lecturas complementarias*

Donohue, J. y S. Levitt. The Impact of legalized abortion on crime. *The Quarterly Journal of Economics* 116.2 (2001).

Elster, J. Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos: alegato en favor del individualismo metodológico. *Zona abierta*, 33, 1984, pp. 21-62

Nagel, E. La estructura de las explicaciones teleológicas. En E. Nagel, *La estructura de la ciencia*. Barcelona, Paidós, 2005.

EJERCICIOS

1. El infanticidio pasivo selectivo es una forma de abandono o maltrato sistemático del hijo o hija mediante descuido en la higiene y cuidados del niño o mediante la falta de alimentación adecuada. Esta falta de cuidados produce el deterioro de la salud de los niños o niñas *seleccionados* que se traduciría en unas tasas de supervivencia menores que las de la media poblacional infantil en su comunidad.

El infanticidio pasivo de niñas en India ha sido relacionado por diversos investigadores con el coste de las dotes que los padres de la novia deben entregar a la familia del novio y con la menor fuerza física de las mujeres para el trabajo agrícola. Desarrolle una explicación intencional y a continuación una interpretación causal (y no intencional) de este fenómeno. Indique en qué medida difieren los supuestos acerca de los sujetos implicados en una u otra explicación.

2. A partir de los dos fragmentos que se ofrecen a continuación:

> “La fe religiosa establece, fija y mejora todas las actitudes mentales valiosas, tales como el respeto a la tradición, la harmonía con el entorno, el valor y la confianza en la lucha contra las dificultades y ante la perspectiva de la muerte”
>
> B. Malinowski: “Magic, Science and Religion”, en J. Needham (ed.): *Science*, *Religion and Reality*. Londres, 1925. (Reimpreso en *Magic*, *Science and Religion*, Chicago, 1948, pp. 69-70).
>
> “El sufrimiento religioso es a la vez, la expresión del sufrimiento real y la protesta contra el sufrimiento real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonador, y el alma una condición

> desalmada. Es el opio del pueblo. (…) La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo equivale a demandar su felicidad real."[5]
>
> K. Marx: Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Deutsch-Französische Jahrbucher*, febrero, 1844. (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm)

Detalle la posible explicación funcional que se ofrece en cada uno de ellos. Explique en qué medida uno y otro podrían constituir explicaciones satisfactorias según el análisis de Jon Elster.

[5] Traducción de los autores.

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

1. En una explicación intencional diríamos que el infanticidio pasivo en India puede ser explicado a partir del marco basado en la tríada CREENCIAS-DESEO-ACCIÓN. La acción a explicar sería el descuido selectivo de la salud de las niñas y la tendríamos que relacionar con las creencias de los agentes responsables del infanticidio (fundamentalmente las madres) y sus deseos o aspiraciones. Podríamos por ejemplo atribuir a esas madres la *creencia* de que sus hijas supondrán en el futuro una carga económica para la familia y el *deseo* de prosperar económicamente. Desde esta interpretación las madres dejarán intencionalmente de cuidar a sus hijas, cometiendo un infanticidio selectivo: las madres que creen que sus hijas son una carga para la familia, y que desean mantener o mejorar la situación económica del hogar llevarán a cabo en infanticidio como medio de alcanzar sus deseos.

Una explicación causal no intencional del mismo fenómeno haría referencia a los factores estructurales que dan lugar el infanticidio pasivo. En este caso, podríamos pensar que en algunas zonas de la India, los mismos factores estructurales que hacen que la vida de las mujeres sea menos valiosa (y que se manifiestan, por ejemplo, en el hecho de que los padres de las novias han de entregar una dote a la familia del novio) explican causalmente que las madres cuiden menos a sus hijas que a sus hijos. En esta explicación las madres descuidan relativamente a sus hijas, lo cual explica que sus tasas de supervivencia sean menores, pero estas madres no lo hacen porque crean que sus hijas sean una carga económica futura ni porque crean que descuidarlas sea un medio para conseguir su deseo de mantener o mejorar la situación económica de sus hogares. Bajo esta explicación causal, la percepción generalizada de que las mujeres son menos valiosas explica que las madres cuiden menos a sus hijas, pero descuidarlas selectivamente no es un medio que se utilice con el fin de hacerlas más proclives a las enfermedades y minimizar así sus tasas de supervivencia. El infanticidio, bajo esta interpretación sería un resultado no buscado de las acciones de las madres, que tendría sus causas en factores estructurales y no en las intenciones de los agentes estudiados. Vemos así como en el primer caso, suponemos que el infanticidio es un resultado deseado por las madres mientras que en el segundo es una consecuencia no deseada de sus prácticas.

2. En el fragmento de Malinowski, el autor asocia a la religión una serie de funciones (respeto a la tradición y al entorno, valor, confianza), que por simplificar, resumiremos en una: supongamos que llamamos a este compendio de virtudes, optimismo.

Esquemáticamente diríamos que el enunciado funcional es el siguiente: “La religión tiene la función de promover el optimismo” (1). Una explicación funcional de la religión supondría, además de éste enunciado funcional afirmar que “la religión existe *porque* promueve el optimismo” (2).

Según Elster, una explicación funcional de un fenómeno X no puede limitarse a afirmar un enunciado funcional y concluir que de este se deriva la explicación funcionalista del fenómeno X. Para Elster, una explicación funcional completa la religión (X) en términos de su función de promover el optimismo, en las sociedades tradicionales (Z), deberá afirmar que:

1. La promoción del optimismo es un efecto de la religión.

2. La promoción del optimismo supone un beneficio para las sociedades tradicionales.

3. La promoción del optimismo no es pretendida por los actores que realizan prácticas religiosas

4. La relación causal entre la religión y el optimismo no es reconocida por los miembros de las sociedades tradicionales.

5. La promoción del optimismo explica la persistencia de la religión en las sociedades tradicionales mediante un efecto de retroalimentación causal.

Elster sostiene que el científico social que intentase dar una explicación funcional de la religión a partir de su función de promover el optimismo debería ser capaz de demostrar empíricamente que se dan las condiciones 1-5. Como en la mayoría de las ocasiones, en este caso las mayores dificultades de esta explicación radicarían la demostración de los puntos 3, 4, y 5. Parece difícil defender la idea de que los miembros de cualquier sociedad no pretenden promover el optimismo cuando llevan a cabo prácticas religiosas, o que no sean conscientes de ese efecto, incluso si su objetivo principal es otro (por ejemplo, el de honrar a un ser superior, o a su concepción de la divinidad). Por otro lado, y aun suponiendo que las condiciones 3 y 4 se diesen, sería asimismo difícil demostrar la condición 5. En este ejemplo concreto, no obstante, podríamos pensar que sólo aquellas comunidades que son capaces de promover el optimismo mediante la religión son capaces de sobrevivir y por tanto es la promoción del optimismo la que explica la existencia de la religión.

El fragmento de Marx que presentamos aquí contiene también un enunciado funcional implícito. Si la religión es el opio del pueblo, podríamos interpretar que el texto afirma lo siguiente: “La religión tiene la función de mantener en calma, o apaciguar, a la clase trabajadora”.

El enunciado funcional sería el siguiente: “La religión tiene la función de apaciguar a la clase trabajadora” (1), y la explicación funcional de la religión supondría, además que “la religión existe *porque* apacigua a la clase trabajadora” (2).

Para Elster, una explicación funcional completa la religión (X) en términos de su función de apaciguar a la clase trabajadora (Y), en las sociedades capitalistas (Z), deberá afirmar que:

1. La calma de la clase trabajadora es un efecto de la religión.

2. El apaciguamiento de la clase trabajadora supone un beneficio para las sociedades capitalistas.

3. El apaciguamiento de la clase trabajadora no es pretendido por los actores que realizan prácticas religiosas

4. La relación causal entre la religión y la calma de la clase trabajadora no es reconocida por los miembros de las sociedades capitalistas.

5. El apaciguamiento de la clase trabajadora explica la persistencia de la religión en las sociedades capitalistas mediante un efecto de retroalimentación causal.

En este caso, podríamos considerar plausible que se dieran las condiciones 3 y 4, puesto que no parece que el propósito de los que realizan prácticas religiosas sea el de apaciguarse en un sentido político como al que parece referirse Marx. No obstante, es la condición 5 la que en este caso parece más problemática: en un marco marxista, esperaremos que la clase capitalista sea la que apoye, directa y conscientemente, aquellas instituciones que promuevan sus intereses. Esto podría en sí mismo explicar la persistencia de la religión, sin necesidad de apelar a ningún mecanismo de retroalimentación causal indirecto. De hecho, la teoría marxista podría concebir una sociedad capitalista en la que no sea la religión, sino otras instituciones (por ejemplo, los medios de comunicación de masas, o el gasto social asociado al Estado de Bienestar), las que promuevan la paz social apaciguando a la clase trabajadora. Sería por tanto difícil sostener que es su efecto apaciguador el que mantiene y explica la existencia de la religión.

Vemos de este modo que la segunda explicación, en la que hay una referencia implícita a los intereses de los distintos grupos de la sociedad, hace que sea menos plausible dar una explicación funcional de una institución o práctica cultural.

Versión: 11/02/2018

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

Conteste a las siguientes preguntas a partir del comentario de Marshall Sahlins, “Cultura, proteínas, beneficios: Un comentario al libro de Marvin Harris, “Caníbales y Reyes”(*Revista Española de Antropología Americana* 9 (1979) *[Disponible en el curso virtual*]

1. ¿Cuál es, según Sahlins, el núcleo de la teoría de Harris? Es decir, ¿cuál sería la explicación para cualquier logro cultural?
2. Explique el nexo posible entre una explicación funcional y la siguiente afirmación: “la suerte evolutiva de las formas culturales está determinada por el grado en que contribuyen al bienestar de la humanidad”.
3. ¿cuál de las condiciones de Elster de la 1-5 se viola, según Sahlins, en la explicación del sacrificio azteca (p. 83-84)?

TEMA 3 | RACIONALIDAD

1.¿CÓMO PODEMOS DEFINIR LA RACIONALIDAD?

Tal y como vimos en el tema anterior, en la explicación intencional damos cuenta de una acción entendiéndola como resultado de las creencias y los deseos de los agentes que realizan dicha acción. Con frecuencia, los científicos sociales dan la vuelta al esquema, y parten de las acciones de los sujetos, que son lo que más directamente observan, para tratar de deducir, a partir de estas, los deseos o las creencias de los sujetos sociales. De esta manera, si un arqueólogo observa a partir de los restos arqueológicos, una *acción* pasada mediante la cual un cadáver ha sido enterrado rodeado de algunas de sus posesiones más valiosas (y habiendo supuesto que sus familiares *desean* honrar a sus muertos), podrá inferir algunas cosas sobre las *creencias* de ese grupo. De modo parecido, un economista podrá inferir los gustos (o *deseos*) de los consumidores si dispone de datos sobre su consumo (es decir, sus *actos*) y si conoce la información a la que están expuestos (o lo que es lo mismo, sus *creencias*). ¿Pero cuál es la relación entre las creencias, deseos y actos que nos permite explicar y/o inferir actos a partir de deseos y creencias, o creencias, a partir de deseos y actos, etc.? El aglutinante detrás de esta estrecha relación entre los componentes de la terna CREENCIAS-DESEO-ACCIÓN (o C-D-A) no es otro que el principio de la racionalidad [R]:

> [R]: “Si un agente quiere D y tiene la creencia C de que A es la manera más adecuada de alcanzar D, entonces hará A”.

Este supuesto juega un papel crucial en la interpretación y explicación de la acción, ya que nos permite sortear el obstáculo de no tener acceso directo a los deseos y creencias de los demás: es el supuesto de la racionalidad el que nos permite atribuir deseos y creencias a los agentes. De ahí su centralidad en la explicación intencional de la acción humana, y en consecuencia, en la explicación de los fenómenos sociales. En

este capítulo trataremos, en primer lugar, de analizar una definición mínima o minimalista de la racionalidad: es decir, una definición que pretende ser lo más neutra o "fina" posible, y reflexionaremos, asimismo, acerca del estatus científico del supuesto de racionalidad y su papel en las explicaciones en ciencias sociales. En segundo lugar, estudiaremos la Teoría de la Elección Racional, una subespecie de la explicación intencional, basada en una versión axiomatizada (es decir, formalizada matemáticamente) del supuesto de racionalidad, y que en los últimos años se ha convertido en una de las formas de explicación más importantes en la mayoría de las ciencias sociales. Veremos, por ultimo, algunos ejemplos que ilustran el alcance, pero también los límites, de este enfoque.

2. Racionalidad y Sentido. Tipos de Racionalidad

Como acabamos de explicar, el supuesto de la racionalidad juega un papel crucial en la interpretación y explicación de la acción, ya que nos permite sortear el obstáculo que presenta el hecho de no tener acceso directo a los deseos y creencias de los demás: es el supuesto de la racionalidad el que nos permite atribuir deseos y creencias a los agentes. Aunque no siempre somos conscientes de ello, [R] está firmemente inserto, de forma implícita, en nuestros juicios acerca del sentido de las acciones ajenas y de sus justificaciones. De hecho, cuando analizamos todo tipo de afirmaciones, también las relativas a contextos cotidianos, estamos continuamente evaluando su sentido a partir, o en función de, el principio de racionalidad. Con independencia de nuestro grado de sintonía con los deseos, creencias y acciones de las personas con las que nos comunicamos, comprendemos lo que nos dicen o lo que hacen, precisamente, cuando nos parece que la relación entre C, D y A se ajusta al principio de la racionalidad ("Si un agente quiere D y ….etc."). De igual forma, y aunque los deseos, creencias, o acciones de alguien nos parezcan adecuados, considerados individualmente, pensaremos que las acciones de alguien son absurdas si no encontramos que la relación entre C, D y A se ajusta al principio [R].

Pensemos si no en la frase: "Hago mucho ejercicio porque creo que tú eres mi prima y no aspiro a ser el presidente de mi comunidad de vecinos". En principio, aunque ni C, D ni A en la frase son en sí problemáticos, nos puede costar, sin embargo, dotar de sentido a esta frase, que nos recuerda a la cháchara de un loco. En este caso, el número de supuestos adicionales que tendríamos que añadir .para imaginar que hay algún contexto en el que esa frase tenga sentido nos resulta excesivo. Pero, ¿por qué nos

ocurre esto?, y, ¿a qué se correspondería ese ejercicio de "dotar de sentido" a la frase? El ejercicio consiste, precisamente, en imaginar un contexto en el que las creencias, deseos y acciones descritas en la frase se correspondan con la estructura del principio de la racionalidad. Vemos de esta forma que cuando inferimos los deseos y creencias de los otros o cuando explicamos sus acciones lo hacemos siempre suponiendo racionalidad en este sentido, mínimo, representado por el principio [R]. Dado que en realidad no tenemos acceso directo a la mente de los demás, cuando explicamos sus actos a partir de sus creencias y deseos o viceversa, a través de [R], este principio tiene el carácter de un *supuesto* o conjetura: no podemos asegurar que el comportamiento ajeno es racional en el sentido de [R], pero conjeturar [R] es nuestra única posibilidad de dar sentido al comportamiento ajeno y por tanto, suponemos [R].

Que en la vida cotidiana supongamos racionalidad cuando interpretamos las acciones ajenas parece lógico, pero en la que [R] es un supuesto que también utilizan los científicos sociales, surgen algunas cuestiones acerca de su estatus científico. ¿Se trata de un enunciado comprobable empíricamente, o es en cambio una tautología, es decir, una proposición que es verdadera en virtud de la definición de sus términos? Dicho de otro modo ¿se trata de un principio verdadero precisamente porque definimos la racionalidad a partir de [R]? ¿Puede considerase que [R] es un enunciado universalmente verdadero? ¿Se trataría de un enunciado falso en la medida en que conociésemos algún caso en el las acciones de un individuo no se correspondiesen con [R]? Aunque esas cuestiones han dado lugar a interesantes discusiones acerca de la explicación en ciencias sociales, la respuesta a esas preguntas depende en última instancia de nuestras preferencias e intereses acerca de cuál debe ser el objeto, o en todo caso, el objeto principal de los estudios científico-sociales. Una posible postura en el debate acerca del estatuto científico del supuesto [R] consiste en una interpretación matizada del principio de racionalidad, que entienda que [R] es sólo una de las posibles formulaciones de la racionalidad, y que por tanto considera que [R] no proporciona una definición exhaustiva de la racionalidad.

Así, para algunos, la racionalidad es un fenómeno amplio, del que [R] no sería más que una parte. El economista-filósofo Hargreaves Heap, por ejemplo, ha defendido la existencia de tres tipos de racionalidad, especificando que [R] tan sólo representaría una de ellas:

Versión: 11/02/2018

Racionalidad instrumental: sería aquella representada por el principio [R], que expresa la relación óptima entre medios y fines. La acción es la mejor manera para la obtención de nuestros deseos dadas nuestras creencias. En este caso, la racionalidad es un *instrumento* que nos sirve para la consecución de nuestros objetivos.

Racionalidad procedimental: sería aquella que manifestamos cuando actuamos siguiendo un *procedimiento* o norma establecidos, de forma que nuestros fines son supeditamos al seguimiento de la norma.

Racionalidad expresiva*:* sería el tipo de racionalidad que desarrollamos cuando la acción no tiene otro fin que el de manifestar nuestros deseos y creencias. La acción equivale a la *expresión* de deseos y creencias.

Hargraves Heap defiende la idea de que además de la racionalidad instrumental, existen otros tipos de racionalidad (procedimental, expresiva) y que estos tipos de racionalidad no son reducibles a [R]: es decir, que no se pueden traducir en términos de [R]. No obstante, y aunque la clasificación de Hargraves Heap es muy conocida, hay quien no acepta este segundo punto, y entiende, así, que las acciones guiadas por la racionalidad procedimental o expresiva pueden ser explicadas, en última instancia, por la racionalidad instrumental. En realidad, y aunque en otros contextos interpretemos que el concepto de racionalidad puede tener un significado más amplio, que la formulación expresada en [R] no llega a recoger, la ventaja de la definición de racionalidad instrumental es precisamente la de ser capaz de absorber o contemplar, prácticamente cualquier acción. Así, es difícil imaginar ejemplos de acciones que no puedan ser traducidos de una u otra manera a [R]. Por ejemplo, imaginemos un tipo de acción típicamente representativo de la racionalidad procedimental: un rabino participando en una ceremonia de circuncisión de un niño en la sinagoga, según el procedimiento ancestral judío conocido como *metzitzah b'peh*. Según esta costumbre, el rabino ha de sorber con la boca la sangre proveniente del corte en el prepucio del infante, en un rito curativo del pene del niño contra el que se alzan hoy día algunas voces. En ocasiones esta práctica puede desencadenar en el contagio de algunas enfermedades, como el herpes, que para el sistema inmune del recién nacido pueden resultar letales. La resistencia de algunos rabinos y de algunas familias a cambiar la práctica podría ser interpretada como ajustada a una noción de racionalidad procedimental: seguir el procedimiento tal y como indica la tradición es el fin último, no un medio para seguir otros fines (que supondríamos, en este caso, estarían relacionados con el bienestar y salud del niño). Bajo esta interpretación, la racionalidad procedimental puede llevar a un agente a actuar de forma que ignore el mejor modo de acción para la consecución de

sus fines (desinfectar la herida) en pos de una acción que siga un procedimiento (el rito de sorber la sangre), con el que está comprometido. De forma similar, podríamos pensar en un ejemplo de un ciudadano que decide acudir a una manifestación a pesar de que tiene la certeza de que el Gobierno no está dispuesto a modificar la ley contra la que se manifiesta. Según el esquema de Hargreaves Heap acudir a la manifestación no puede ser interpretado en términos de [R], ya que acudir no tiene otro fin que el de expresar las preferencias de los manifestantes, siendo por tanto un ejemplo de racionalidad expresiva.

Sin embargo, para algunos teóricos ambos ejemplos, y por ende, todas las acciones de uno y otro tipo son fácilmente subsumibles bajo la lógica de la racionalidad instrumental una vez que definimos adecuadamente los deseos y creencias de los agentes implicados. En el primer caso, se trataría de interpretar las acciones del rabino de forma que se ajustaran al principio de la racionalidad instrumental [R]: el rabino quiere garantizar el bienestar del niño en un sentido amplio, que incluye su bienestar espiritual y cree que la *metzitzah b'peh* es la mejor manera de garantizarlo, aunque conlleve algunos riesgos sanitarios que está dispuesto a asumir. De igual manera, los críticos con la clasificación de Hargraves Heap dirán que el manifestante que decide acudir a la manifestación tiene en efecto el fin de expresarse o hacerse oír y que cree que el mejor medio para la consecución de este fin es acudir a la manifestación, a pesar de que su asistencia no vaya a cambiar la ley contra la que protesta.

La cuestión acerca de si la racionalidad expresiva y la procedimental son en efecto reducibles a la racionalidad instrumental (o dicho de otro modo, son subtipos de ésta), es por tanto, controvertida, y no existe una respuesta final a esta pregunta que dependería, en última instancia, del alcance que queramos dar a la definición de la racionalidad instrumental. Como vemos, no obstante, adoptar una definición de racionalidad instrumental muy inclusiva, en la que quepan muchos tipos de conducta humana, nos lleva también a admitir que esa racionalidad instrumental es muy tenue, muy delgada, precisamente, porque muchos comportamientos distintos caben en ella. De esta forma, y aunque optemos por pensar que toda las acciones intencionales son racionales, y que toda racionalidad es, en este sentido tenue, racionalidad instrumental, eso no implica que ni nuestros deseos ni nuestras creencias hayan de serlo. Si el deseo de volar de un aspirante a Ícaro, y su creencia de que unas alas hechas de pluma de ave

bastarían para planear, le llevan a saltar desde la altura, el conjunto de deseos, creencias y acción que resulta encaja, por trágico que sea el desenlace, con esta definición tenue de racionalidad. Vemos por tanto que se trata de un debate difícil, conceptual, y que la cuestión no puede quedar cerrada puesto que depende de cuál consideramos que es la mejor definición de racionalidad. Subrayemos, no obstante, que la racionalidad es en todo caso un requisito para la inteligibilidad del comportamiento intencional. Aunque como veíamos en el capítulo anterior no todo el comportamiento es intencional, y por tanto, tampoco racional (como un estornudo, un respingo, o una estampida humana en un caso de pánico colectivo), sí lo son la mayor parte de las acciones analizadas en ciencias sociales. En las siguientes secciones, nos ocupamos de una forma particular de estrechar el concepto de racionalidad, matematizándolo, con fines explicativos. Se trata de la Teoría de la Elección Racional.

3. Modelos formales de racionalidad: La Teoría de la Elección Racional

Recordemos una vez más el principio de racionalidad [R] con la que comenzábamos este capítulo: "Si un agente quiere D y tiene la creencia C de que A es la manera de alcanzar D, entonces hará A". Con frecuencia, un agente, teniendo unos deseos D y unas determinadas creencias C acerca de cómo funciona su entorno, puede tener *incertidumbre* acerca de qué curso de acción es la mejor manera de llevar a cabo sus deseos: ¿qué curso de acción deberá elegir este agente a fin de cumplir *mejor* sus deseos? O, dicho de un modo equivalente: ¿qué curso de acción deberíamos elegir si tuviésemos los deseos y creencias de ese agente? Por otro lado, si observamos el comportamiento de un agente, quizá queramos explicar sus elecciones entendiéndolas como aquellas que le llevan a cumplir sus deseos, dadas sus creencias acerca del mundo que le rodea. En ese caso, nos preguntaremos, ¿cuáles han sido los cálculos que le han llevado a elegir ese curso de acción?

Son este tipo de preguntas las que intenta responder la Teoría de la Elección Racional (TER a partir de ahora). Imaginamos que en este punto resultará obvia la relación entre este tipo de preguntas y el esquema de la explicación intencional, del que dimos cuenta en el tema anterior. En efecto, y como ya mencionamos, las explicaciones en términos de la TER son un subtipo de las explicaciones intencionales. Son dos los requisitos que impone la TER y que no encontramos en la explicación intencional. En primer lugar, la TER tiene en una exigencia mayor con respecto a la racionalidad de los actores cuyo comportamiento queremos explicar: las explicaciones basadas en la Teoría

Versión: 11/02/2018

de la Elección Racional sí requieren que los deseos y creencias de los actores sean racionales en al menos un sentido. Deseos y creencias han de ser *internamente consistentes*. En segundo lugar, en las explicaciones basadas en la TER, las razones para la acción actúan como causas de la acción. Pero pasemos a ver un ejemplo de una explicación en términos de la TER.

Supongamos que Roberto, gran cinéfilo, querría pedir un autógrafo, o al menos, poder ver en vivo, a su actriz favorita y sabe que esta quizá acuda al estreno de su última película en una ciudad próxima a su lugar de residencia. El problema es que para Roberto, desplazarse hasta esa ciudad es costoso tanto en tiempo como en dinero, y este aficionado al cine no anda sobrado de ninguno de los dos. Sin embargo, a Roberto no le importaría incurrir en estos costes con tal de ver a esa actriz, si finalmente acudiese. Desgraciadamente, la prensa local ha anunciado que esta actriz está superando una gripe y que puede que acuda con un 50% de probabilidad, y Roberto sentiría una gran decepción si gastase su tiempo y dinero en ir hasta allí sin llegar a verla. Según la Teoría de la Decisión (es decir, la parte de la TER que estudia las elecciones individuales), una elección se compone de los siguientes elementos, que representamos gráficamente en lo que llamamos un "árbol de decisión" (ver más abajo, la figura 1):

- Un conjunto de cursos de acción alternativos, de entre los que el agente tiene que elegir uno. Para abreviar nos referimos a cada uno de estas como *acciones o alternativas*. En esta ocasión, el conjunto de las acciones (A) estaría compuesto por dos elementos. (A): [Acudir al estreno, No acudir al estreno]
- Un conjunto de *estados del mundo* (M), que reflejan los posibles contextos en los que la acción se desarrollará, y cuya probabilidad es exógena. Es decir, el agente no tiene ninguna capacidad para modificar esa probabilidad, aunque a veces puede conocerla o estimarla. En este caso, los dos estados del mundo posibles (M):[Actriz asiste, Actriz no asiste], son equiprobables, y pueden ocurrir con probabilidad igual al a 0.50.
- Un conjunto de *consecuencias* (C), o de combinaciones posibles entre las acciones del agente y los estados del mundo. En este caso, este conjunto estaría formado por las combinaciones (C): [Acudir y Actriz asiste, Acudir y Actriz no asiste, No Acudir y Actriz asiste, No acudir y Actriz no asiste].
- Unas preferencias (P), definidas como una ordenación subjetiva de las distintas consecuencias, en función de la satisfacción o frustración que proporcionan al agente. Estas preferencias están reflejadas en una función de utilidad (U) que vincula cada consecuencia con un valor que

expresa el grado de "utilidad" o bienestar que esta consecuencia proporciona al agente. La utilidad, que sería un sinónimo de bienestar, se podrá medir en cualquier tipo de escala subjetiva; lo único que importa es la manera en la que esta función de utilidad *ordena* las opciones. Esta escala subjetiva, funciona de la misma forma que otras escalas en las que los números con los que se miden son arbitrarios. Pensemos en el anestesista, que antes de administrar la anestesia epidural a una parturienta, le pide que describa cuál es su grado de dolor de 1 a 10, aunque podría preguntarle cuál es su grado de dolor de -7 a +7 o cualquier otra escala semejante. Esta característica de la función de utilidad hará imposible, por consiguiente, las comparaciones de utilidad intersubjetivas, o entre sujetos (de la misma forma que una parturienta usando una escala de 1-10 puede decir que el dolor de una contracción es un 10 frente al dolor de muelas, que es un 3, pero no podrá comparar su dolor con el de otra mujer: ¿cómo puede saber si su 10 es igual que el de otra parturienta?).

En nuestro ejemplo, supongamos que Roberto trabaja para una compañía de seguros y está acostumbrando a pensar en unidades monetarias cuando se trata de cuantificar su satisfacción o su frustración ante distintas situaciones cotidianas. Así, Roberto valora de la siguiente manera las distintas situaciones a las que se enfrentará en función de sus acciones y los distintos estados del mundo:

- (Acudir y Actriz asiste): Gasta 50 euros en ir, otros 20 euros por si tiempo, y a cambio obtiene la satisfacción equivalente a 100 euros por la alegría de ver a su actriz favorita (100-50-20= 30 euros)
- (Acudir y Actriz no asiste): Roberto gasta el precio del transporte, más los 20 euros con los que valora su tiempo, pero no obtiene nada a cambio de la visita=0-50 20=- 70 euros
- (No Acudir y Actriz asiste): Roberto ahorra el dinero del viaje y su propio tiempo, pero el disgusto de no haberla visto estando tan cerca le hace sentirse igual de mal que si hubiera pagado el viaje para nada=-50 euros
- (No acudir y Actriz no asiste)= con esta opción no incurre en ningún gasto, pero tampoco tiene ninguna satisfacción (ni disgusto)= 0 euros.

Figura 1: Árbol de decisión para el problema de Roberto y el estreno.

Hemos dicho que en la TER es un subtipo de explicación intencional y que se trata de una explicación más restrictiva, ya que impone la condición de que tanto las creencias como los deseos de los agentes han de ser racionales, en el sentido de su consistencia interna. En el caso de las creencias (definidas como las probabilidades que se asignan a los distintos estados del mundo) se deben cumplir las siguientes condiciones:

1. Los estados del mundo deben ser *mutuamente excluyentes*: no podemos creer que es posible que la actriz preferida de Roberto acuda y a la vez, no acuda, al estreno. El estado posible de cosas debe ser definido de modo que cada uno de los estados del mundo *excluya* los demás.

2. El conjunto de los estados del mundo debe ser *colectivamente exhaustivo*: en este caso, pueden ocurrir dos cosas. O bien la actriz preferida de Roberto acude, o bien no acude, y las probabilidades de uno y otro estado del mundo han de sumar, en total, 1. No puede ser que Roberto crea *a la vez* que lo único que puede pasar es que acuda o no acuda, y que además, quizá ocurra el estreno se suspenda. Si Roberto cree en esa tercera posibilidad, entonces, esta debe estar también incluida en el conjunto de estados del mundo posibles.

En el caso de las preferencias (entendidas como la ordenación de las distintas consecuencias de las acciones de un agente) se deben cumplir los siguientes requisitos:

- Las preferencias han de ser *transitivas*: esta propiedad se refiere a aquellas preferencias que estén definidas sobre más de dos alternativas. Supongamos que un agente prefiere los albaricoques (A) a las bananas (B), y las bananas, a las castañas (C), entonces, debe de ser cierto que ese agente prefiere A a C. Es decir:

Si A>B ; y B>C

Entonces A>C

De otro modo, no podríamos decir que ese agente tiene preferencias estables: supongamos que el agente en cuestión es mi sobrina, a la que tengo que dar de merendar, y le pregunto qué fruta prefiere. Si sus preferencias **no** fueran transitivas podría decirme que prefiere un albaricoque a una banana y una banana a una castaña, pero que, extrañamente, prefiere además una castaña a un albaricoque. Supongamos que le doy a elegir entre una castaña y un albaricoque: mi sobrina elegirá la castaña. Como sé que prefiere las bananas a las castañas, le ofreceré cambiar su castaña por la banana y mi sobrina aceptará el cambio. Pero como también sé que en realidad prefiere los albaricoques a las bananas, le ofreceré un albaricoque a cambio de la banana, y me dirá que sí, terminando por elegir el albaricoque. Sus preferencias no transitivas le habrán hecho llegar a una contradicción, ya que habrá empezado con una castaña y habrá terminado con un albaricoque (siendo que dice que prefiere las castañas a los albaricoques). La TER exige que las preferencias cumplan la regla de la transitividad para evitar este tipo de contradicciones.

Versión: 11/02/2018

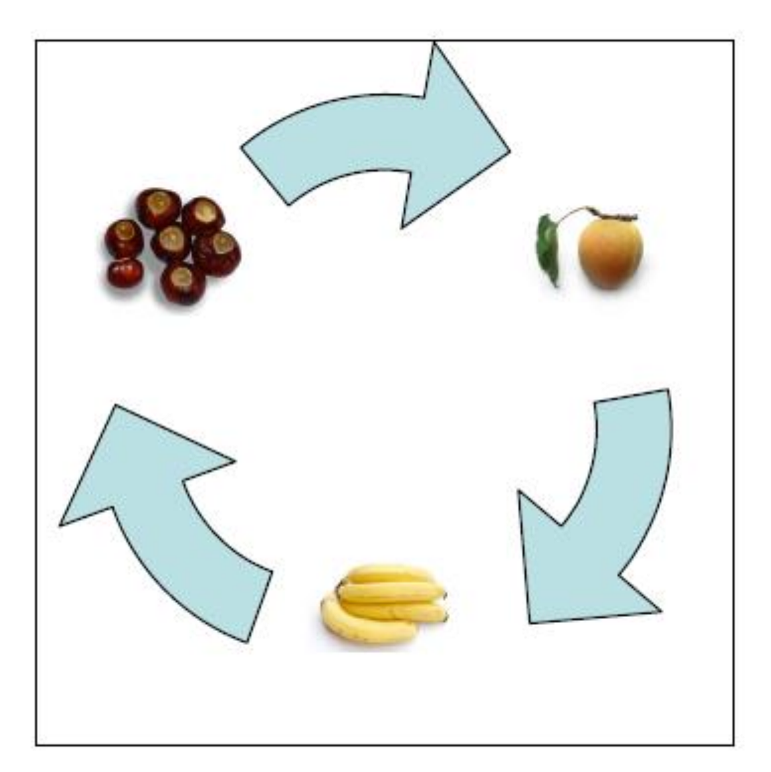


Figura 2: Ilustración de la circularidad de las preferencias no-transitivas de mi sobrina.

- Las preferencias han de ser completas: esta propiedad exige tan sólo que el agente sepa, de entre cualquier combinación de objetos, definir su preferencia, es decir, de entre las opciones A, y B, el agente deberá ser capaz de decir si prefiere A a B, prefiere B a A, o si es indiferente entre ambos. Es decir:

$$A > B;$$

$$B > A, \text{ o, por último } A \approx B$$

En este caso, se trata de una condición muy poco restrictiva, pero que sí excluye aquellos casos en los que un agente no es capaz de evaluar qué opción prefiere, sin llegar a decir que es indiferente entre dos opciones. Sería el caso, por ejemplo, de alguien a quien se le presenta una disyuntiva inmoral o aberrante y no es capaz de elegir ni de sentirse indiferente entre ambas (por ejemplo, si en un hospital en el que no quedan recursos se nos consulta, como miembros del comité ético, a qué enfermo deben administrar la única dosis de anestesia restante: es posible que no sepamos cómo ordenar las opciones porque todas las opciones nos resulten éticamente repugnantes).

Como acabamos de ver, en la TER, el requisito acerca de la racionalidad de los deseos y de las creencias de los agentes no es, por tanto, sustantivo, sino formal: este requisito sólo se refiere a la estructura lógica de deseos y creencias, y no a su contenido. No se trata, por tanto, de evaluar si el deseo de Roberto de dedicar parte de sus recursos a ver de cerca a su actriz favorita es o no maduro, ni de saber si el periódico local del que Roberto bebe a su vez, de fuentes veraces: se trata tan sólo de saber que los deseos y creencias del agente cuya acción vamos a explicar son coherentes internamente. Según la TER, entonces, ¿qué curso de acción será racional, en el sentido de óptimo, para Roberto? La TER nos dice que Roberto elegirá racionalmente si su elección se rige por el Principio de la Utilidad Esperada, o lo que es lo mismo, elegirá racionalmente si escoge aquella opción que le reporta una utilidad mayor en promedio, teniendo en cuenta las probabilidades de los distintos estados del mundo. Para ello, el agente deberá comparar la *utilidad esperada* de cada una de las acciones o alternativas (Acudir, no acudir):

Utilidad Esperada de **acudir** al estreno:

U(Acudir)= P(Actriz asiste)*U(Acudir)+P(Actriz no asiste)*U(Acudir) =

=0’50 (30) + 0’50(-70)=-20

Utilidad Esperada de **no acudir** al estreno:

U(No acudir)=P(Actr.asiste)*U(NoAcudir)+P(Actr.no asiste)*U(NoAcudir)=

=0’50 (-50) + 0’50(0)=-25

Vemos que la Utilidad de estas dos opciones es, para Roberto, negativa, pero poco importa: los números con los que se representa la utilidad son “subjetivos”, en el sentido de que cada agente puede tener su propia escala para medir su satisfacción o frustración. Lo que sí importa es la ordenación entre opciones que generan. ¿Cuál de entre las opciones genera una mayor utilidad? Puesto que -20 es *mayor que* -25, Roberto deberá elegir acudir al estreno.

En este ejemplo hemos visto como la TER explica, por un lado, y prescribe, por otro, cómo deben ser las elecciones racionales de un agente individual. Explica, *ex post facto*, al poder describir el proceso mental de un agente que ha llevado a cabo una acción. Y prescribe, o dicta qué hacer, *ex ante*, cuando nos preguntamos qué debe hacer un agente que tenga tales o cuales creencias y deseos. El ejemplo que hemos visto ilustraría la parte de la TER que conocemos como **Teoría de la Decisión**: aquella que analiza las decisiones de agentes racionales individuales. No obstante, la TER también

se ocupa de aquellas decisiones en las que varios sujetos racionales interactúan. En estos casos, el agente no sólo tiene que tener en cuenta sus creencias y sus deseos, sino también las acciones de los demás agentes, que también tienen sus propias creencias y deseos y que además, hacen conjeturas acerca de los razonamientos y opciones que elegiremos. Esta parte de la TER dedicada al estudio de la interacción entre sujetos racionales es lo que conocemos como **Teoría de los Juegos**. Por esta razón, a veces denominamos a la TER como Teoría de la Decisión y de los Juegos. Pero, ¿por qué necesitamos la teoría de los Juegos? ¿No podemos simplemente generalizar la Teoría de la Decisión a más de un agente racional? En realidad no podemos, puesto que, como veremos en la siguiente sección, la interacción entre más de un sujeto racional complica enormemente el análisis.

Pensemos si no en una variante de nuestro ejemplo con Roberto: supongamos que Roberto no sabe si ir al cine con un grupo de conocidos, o a una cena con amigos. Ambas opciones le parecen bien, aunque le interesa más ir al cine que a la cena, porque es el último día que proyectan una película que le interesa. El problema es que no le apetece encontrarse con su exnovia, Rigoberta, y sabe, ya que tiene amigos comunes, que ella también está invitada a ambos planes. Roberto prefiere ir al cine sólo si no coincidirá con su ex. De otro modo, prefiere ir a la cena con tal de no coincidir. Roberto sabe además que a Rigoberta tiene gustos parecidos a los suyos: también a ella le apetece más el cine que la cena, y tampoco a ella le apetece encontrarse con él. Por cortesía, ninguno de los dos quiere involucrar a los amigos comunes para sonsacarles información acerca de qué hará el otro, y tampoco pueden, puesto que así lo acordaron, llamarse por teléfono para coordinarse. En este caso, la elección de Roberto no depende de algún fenómeno externo (en el ejemplo anterior, la gripe de una actriz que no sabe que Roberto existe, y que no conoce, por tanto, sus deseos ni creencias), sino de otro agente, Rigoberta, que al pensar en el curso de acción mejor para sí misma tiene que tener en cuenta, los deseos y creencias de Roberto (y no sólo los suyos propios). En este caso, vemos en seguida cómo la estrategia de cada uno de ellos dependerá de la estrategia del otro de maneras que complican enormemente el análisis. Roberto sabe lo que Rigoberta prefiere, pero además sabe que Rigoberta sabe lo que él prefiere. Ambos saben que el otro sabe que lo saben, de forma que cuando cada uno de ellos decide qué

hacer tiene que tener en cuenta toda esta información. En la siguiente sección vemos cómo la Teoría de los Juegos representa este tipo de situaciones.

4. La Teoría de los juegos

La teoría de los Juegos concibe las interacciones sociales entre agentes racionales como un juego en el que cada agente (o jugador) debe encontrar una estrategia (o plan de acción) que maximice su utilidad, teniendo en cuenta las estrategias del resto de jugadores (que a su vez, tendrán en cuenta las estrategias de los demás). La complicación de la teoría de Juegos reside precisamente en las expectativas de cada jugador acerca del comportamiento de los demás jugadores, ya que la estrategia de cada jugador depende de la estrategia del resto de jugadores. El gran hallazgo de la teoría de Juegos es precisamente el de haber encontrado un método para calcular un conjunto de estrategias (una por cada jugador), en la que cada estrategia constituye la mejor respuesta a las estrategias de los demás. Este conjunto de estrategias óptimas define una situación de *equilibrio*, y se suele aplicar a las ciencias sociales para explicar situaciones estables, en las que los agentes sociales implicados no tienen interés en modificar su conducta en vista de la conducta del resto de agentes. Por esa razón, este tipo de análisis ha sido empleado para comprender las propiedades estructurales de fenómenos sociales que se caracterizan por su estabilidad como, por ejemplo, las instituciones sociales.

Pero para entender mejor cómo funciona la teoría de los Juegos y para qué puede servir a un científico social, nos ayudará repasar uno de los ejemplos o juegos más célebres de la TER y su resultado. Se trata del juego conocido como el Dilema del Prisionero. Este juego fue inicialmente ideado por investigadores de la Rand Corporation en EEUU en los años 50 y es comúnmente utilizado para representar o ejemplificar situaciones en las que los incentivos individuales impiden que emerjan soluciones colectivas óptimas. El Dilema del Prisionero se plantea de la siguiente manera:

Supongamos que dos hombres han sido detenidos por la policía dentro de una finca en la que se ha producido un delito, pero la policía no dispone de suficientes pruebas para atribuir a los detenidos su autoría, de manera que necesitan una confesión por parte de al menos uno de los delincuentes. De este modo, la policía y el fiscal diseñan un sistema de incentivos que maximice la probabilidad de confesar de alguno de los reos. La policía procede a interrogarlos separadamente (y sin posibilidad de

comunicarse entre sí) y les ofrece el mismo trato a cada uno de ellos: “Si confiesas en contra de tu compinche, y tu compañero no confiesa, te vas libre (por haber cooperado con la justicia) y tu compañero es condenado a 1 año de cárcel, por el robo y por obstruir la justicia. Si ninguno de los dos confiesa, ambos seréis condenados a un mes por allanamiento de morada. Si ambos confesáis, ambos seréis condenados a tres meses”. Podemos ver, para ayudar a resumir la información, la tabla 1:

	Prisionero B no confiesa (*coopera con su compinche*)	**Prisionero B confiesa (*traiciona a su compinche*)**
Prisionero A no confiesa (*coopera con su compinche*)	Ambos son condenados a un mes	Prisionero A: 12 meses Prisionero B: sale libre
Prisionero A confiesa (*traiciona a su compinche*)	Prisionero A: sale libre Prisionero B: 12 meses	Ambos son condenados a 3 meses

Tabla 1: La estructura del Juego del Dilema del prisionero.

Dentro de la TER, la Teoría de Juegos nos facilita un procedimiento para resolver este “juego” y hallar una solución a este dilema del prisionero: recordemos que la TER nos proporciona la idea de equilibrio, entendido como un estado estable, en el que los individuos no tienen incentivos a cambiar el status quo.

El concepto principal de equilibrio en Teoría de Juegos es el ***equilibrio de Nash***, definido como el conjunto de estrategias individuales en el que *cada uno* de los jugadores emplea la estrategia que resulta la mejor respuesta a la estrategia del resto de jugadores. Dicho de otra forma, un equilibrio de Nash es una situación en la cual todos los jugadores han puesto en práctica una estrategia que maximiza su bienestar dadas las estrategias de los otros. En tales situaciones, ningún jugador tiene ningún incentivo para modificar individualmente su estrategia y por eso se considera que se trata de un equilibrio o una situación social estacionaria.

Una vez que se nos presenta una situación caracterizada en términos de la TER (es decir, definida como una situación de interacción estratégica entre agentes

racionales) debemos seguir un procedimiento sistemático para hallar este tipo de equilibrios. Recopilaremos la información acerca de la estructura del juego en lo que llamamos la *matriz de juego* o matriz de pagos. Se trata de un cuadro muy similar al que veíamos en la Tabla 1, pero con la información más condensada y presentada más sistemáticamente (ver Tabla 2): los jugadores son denominados como 1 y 2, donde las opciones del jugador 1 se representan en las filas y las del jugador 2, en las columnas de la tabla. Después, en el interior de la matriz de juegos representaremos, por orden, las utilidades (o "pagos") de cada jugador en función de las opciones que elijan cada uno de ellos y el resto de jugadores (primero las del jugador 1 y después las del jugador 2).

Jugador 2

Jugador 1

	No confiesa (Cooperar)	Confiesa (Traicionar)
No confiesa (Cooperar)	-1, -1	-12, 0
Confiesa (Traicionar)	0, -12	-3, -3

Tabla 2: El Juego del Dilema del prisionero en forma normal.

La forma de resolución de este juego, en busca de una solución estable o equilibrio, requiere que nos pongamos en el lugar de cada uno de los jugadores y pensemos en lo que ellos elegirían: el jugador 1 ha de decidir si coopera con su compañero (no confesando) o lo traiciona (confesando) teniendo en cuenta lo que su compañero podría hacer en cada uno de estos casos. Si el Jugador 1 supone que su compañero, el Jugador 2 no confiesa: ¿qué sería mejor hacer para J1? Lo mejor sería confesar, ya que J1 saldría entonces libre (vemos que 0, el pago asociado a la combinación de opciones de los dos jugadores (Confesar, No Confesar), es mayor que -1 (es decir, salir libre es mejor que pasar un mes en prisión), y por tanto, lo elegimos provisionalmente, subrayándolo en la matriz de juegos.

Si en cambio, el J1 supone que J2 va a confesar a la policía, ¿qué sería mejor hacer entonces, para el Jugador 1? También en este caso lo mejor para el jugador 1 es confesar (vemos que -3 aparece subrayado, al ser menor que el -12). Es decir, el Jugador 1 está mejor confesando que no confesando haga lo que haga el Jugador 2. El juego es exactamente simétrico, de forma que los mismos razonamientos servirán para el Jugador 2 (vemos que el 0 de la primera fila y segunda columna está subrayado, al igual que el -3 de la casilla correspondiente al par (Confiesa, Confiesa). En el juego, la única situación de equilibrio, en la que la mejor respuesta de 1 a la estrategia de 2 y la mejor respuesta de 2 a la estrategia de 1 coinciden, es en el par (Confesar, Confesar). En este equilibrio ambos jugadores confesarán y serán, por tanto, condenados a 3 meses de cárcel. Al ver este resultado muchos se preguntarán si no sería *más racional* para estos dos jugadores elegir no confesar, ya que si ninguno de los dos lo hace, la policía sólo podrá condenarlos a un mes, al no existir pruebas concluyentes del delito. La TER nos muestra como en realidad esa estrategia no está al alcance de nuestros jugadores: supongamos que el Jugador 1 decidiese, en efecto, no confesar. En ese caso el Jugador 2 tendría interés en confesar para salir libre inmediatamente.

Ambos jugadores conocen la estructura de incentivos a la que se enfrenta su compinche y por tanto, no pueden fiarse el uno del otro: la policía ha generado un mecanismo perfecto para que cada uno de ellos tenga, como estrategia dominante, la confesión. En este ejemplo, el juego refleja los cálculos racionales de dos prisioneros,

pero la misma estructura lógica, con una parecida matriz de pagos, se puede usar en cualquier problema de *acción colectiva*: se trata de situaciones en las que los intereses individuales llevan a los miembros de un grupo a adoptar soluciones que son, desde el punto de vista colectivo, subóptimas (podríamos decir, que las decisiones racionales individuales nos llevan a veces a decisiones colectivas irracionales). Por esta razón, el Dilema del Prisionero, en lo que corresponde a su estructura lógica básica, se utiliza con frecuencia para ilustrar mecanismos sociales tales como la imposibilidad de adoptar medidas colectivas para proteger el medioambiente. Así, por ejemplo, en la industria de la pesca, pescar indiscriminadamente peces jóvenes y adultos resulta beneficioso económicamente para cada barco, pero a la vez, destruye las reservas futuras de pescado para el colectivo de pescadores. El razonamiento de cada propietario individual de un barco será del mismo tipo que el de cada uno de los prisioneros del juego: "dado que todos los demás pescan peces jóvenes, mi mejor opción es hacerlo también, aunque todos estaríamos mejor si ninguno lo hiciese". El esquema del Dilema del Prisionero se utiliza con frecuencia también para explicar por qué a veces un colectivo decide no contribuir a la construcción de un bien público que beneficiaría a todos. En estos casos, que representan los problemas da acción colectiva, la solución suele venir de un actor externo que constriñe a los agentes en cuestión, eliminando alguna de sus opciones, o haciéndolas muy costosas (por ejemplo, aprobando leyes que prohíben algunas acciones y multando a aquellos que las incumplen, como en el caso de la pesca de peces no adultos).

5. ¿Qué explica la TER? ¿Cómo explica la Ter?

Como hemos visto en los ejemplos, la TER nos sirve para representar situaciones que conocemos, y que bajo la lupa de este enfoque, nos pueden resultar más fácilmente comprensibles, o menos contra-intuitivas y en este sentido, *explica* los resultados que observamos. También nos puede servir, en otros casos, para saber, en contextos de incertidumbre, qué curso de acción nos lleva a obtener una mayor utilidad, o una mayor realización de nuestros deseos, y en este sentido *prescribe* qué hacer, siendo entonces de carácter normativo, más que explicativo. Caben, de este modo, tanto una interpretación prescriptiva, como una explicativa, de la TER. Es importante recordar esta distinción porque con frecuencia, las críticas a este enfoque parecen oscilar entre una y otra interpretación.

Teniendo esto en mente, volvamos por un momento al Juego del Dilema del Prisionero. Supongamos que alguien nos ofrece jugar a este juego o más bien, a uno con la misma estructura de incentivos (supongamos, por tanto, que los números representan unidades monetarias, en lugar de meses de condena: los números positivos representarán dinero que ganamos y los negativos, como en este caso, el dinero que perdemos con una u otra opción). Pongámonos pues en la tesitura de jugar con otro jugador a este juego en el que querríamos maximizar nuestras ganancias (o minimizar nuestras pérdidas). ¿De verdad pensamos que elegiríamos la opción de traicionar? Supongamos que aunque no tengamos posibilidad de comunicarnos con el otro jugador, ese otro jugador es nuestro hermano: probablemente pensaríamos que es posible confiar en él y cooperar con él, no confesando, esperando que el también lo hiciera. Pensemos en otro supuesto, en el que tenemos la oportunidad de jugar repetidas rondas con el mismo jugador, aunque se trate de alguien a quien no conocemos y cuyo bienestar no nos desvele, ¿esperaríamos que ronda tras ronda, tanto él como yo, eligiésemos la opción de traicionarnos, confesando? En realidad, esta pregunta tiene una respuesta que va más allá de la conjetura: sociólogos, psicólogos, economistas y hasta antropólogos han puesto este juego o juegos parecidos en marcha1, con sujetos de carne y hueso a los que se les ha dado la oportunidad de elegir entre confesar y traicionar a su compañero de juegos y se han recogido los datos que resumen el comportamiento real de los agentes. La evidencia acumulada sugiere, de hecho, que cuando los sujetos juegan el juego repetidamente con el mismo compañero, la estrategia común es lo que podríamos llamar como un “toma y daca” (tit-for-tat en inglés): cada agente coopera con su compañero la primera vez y continúa cooperando mientras la estrategia cooperadora sea mutua. Después, ese mismo agente responde traicionando si su compañero de juego le ha traicionado en la ronda anterior. Es decir, cuando los agentes reales, de carne y hueso, juegan a este juego durante varias rondas surge, entre ellos y aun en ausencia de comunicación, una estrategia cooperativa.

Algunos han interpretado estos resultados como evidencia de que la teoría de la elección racional no funciona, puesto que en la versión en la que el Dilema del Prisionero se juega una sola vez, la TER predice, como hemos visto, que los agentes no sean capaces de cooperar. ¿Constituye entonces la evidencia empírica a la que nos

[1] En el tema 7 veremos más ejemplos de este tipo de juegos con sujetos reales.

referíamos, en la que agentes que juegan repetidas veces a este juego y cooperan, una prueba de que la TER es un proyecto fallido? En realidad no, ya que la pregunta no termina de estar bien formulada. De esta forma, y por la misma razón, tampoco constituiría evidencia a favor de la TER la existencia de casos reales, como los ejemplos de los fracasos de acción colectiva (e.g., la sobrepesca), en los que la predicción del Dilema del Prisionero para una sola ronda (la ausencia de cooperación entre jugadores) sí se cumple.

Pero, ¿por qué no tiene sentido pensar que la TER falla cuando sus resultados no se corresponden directamente con los datos provenientes de los fenómenos sociales reales? Como hemos visto, en cada problema planteado en los términos de la TER, el investigador propone escenarios simplificados, formulados en términos abstractos, en los que se obvian voluntariamente muchos de los elementos de la realidad para poder ver, con mayor claridad, qué relación hay entre los rasgos o entre las variables que sí representamos: pensemos en el dilema del prisionero, y cómo, por ejemplo, el juego planteado ignora elementos, como la confianza mutua, que de darse, pueden modificar el resultado. Sin embargo, esto no es una limitación del esquema de la TER, sino una ventaja, puesto que uno de los fines para los que podemos utilizar teoría es, precisamente, el de conocer cómo funcionan algunos fenómenos sociales en ausencia de elementos (como en este caso la confianza interpersonal), que están con frecuencia presentes en la vida social. Es decir, nos permite examinar algunos de los mecanismos[2] que rigen la relación entre algunas variables de interés en un contexto limitado y abstracto. La TER no permite representar la realidad social en su totalidad tal y como es, sino parcelas aisladas de la realidad, tal y como pueden ser, y de ahí, que a veces, podamos utilizar esta teoría con fines prescriptivos o normativos. El fin de la TER no es tanto describir las cosas como son, sino el de imaginar cómo tendrían que funcionar, o cómo podrían funcionar las cosas para poder entender algunos de los fenómenos que sí observamos.

OBJETIVOS

- Comprender el principio de la racionalidad y su papel en la interpretación de la acción intencional.
- Conocer las distintas posiciones acerca de si la racionalidad instrumental abarca otras formas de racionalidad, como la racionalidad expresiva o la procedimental.

[2] Recordemos la referencia a la causalidad basada en mecanismos que vimos brevemente en el capítulo 2.

- Saber definir los elementos de una decisión individual y los criterios que utilizará un sujeto racional para elegir el curso de acción.
- Conocer cómo se construye una matriz de juegos y cómo se llega a una situación de equilibrio en el juego entre dos sujetos racionales.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

Elster, J. The Nature and Scope of Rational Choice Explanation. En *Readings in the Philosophy of Social Science*. M. Martin, L.C. McIntyre (editores). MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1994.

Patternotte, C. Rational Choice Theory. En The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences. I. Jarvie and J. Zamora (editores). Sage, London, 2011.

Rosenberg, A. *Philosophy of Social Science*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

2. *Lecturas complementarias*

Álvarez Álvarez, J.F. "¿Es inteligente ser racional?" *Sistema*, 109, (1992) Madrid, pp. 73-93

Villar, Antonio, *Decisiones sociales*, Madrid, McGraw-Hill, 2006

EJERCICIOS

1. Pensando en el ejemplo del rabino, más arriba, traduzcamos sus acciones al lenguaje de la acción instrumental y reconstruyamos los elementos de la decisión a la que se enfrentan. Formularemos en este caso, su elección como maximizadora de la utilidad esperada, definiendo la decisión o elección racional a partir de los elementos que se detallan a continuación. El ejercicio consiste en trazar el árbol de decisión y calcular la utilidad esperada de cada una de las opciones:

Presentemos la decisión del rabino que ha de escoger entre continuar con sus prácticas tradicionales, que conllevan un elevado riesgo de contagio del herpes, o prescindir de la costumbre de sorber con la boca la herida en el prepucio de los niños, que prácticamente elimina las posibilidades de transmitir el virus del herpes (que no obstante, no son nulas, ya que en cualquier interacción en la que no haya condiciones de asepsia perfecta, se puede contraer el virus del herpes). Supongamos, a fin de asignar probabilidades conocidas a este ejercicio, que las probabilidades de contraer el herpes mediante la práctica del *metzitzah b'peh* son del 10%, mientras que sin esa práctica, las probabilidades de reducen al 0.01%. Representemos entonces el dilema al que se enfrenta el rabino que sea fervientemente partidario de la *metzitzah b'peh*, pero que no obstante no sea indiferente a las potenciales consecuencias que pueda tener para la salud de los recién nacidos. Los elementos de la decisión serán los siguientes:

- Un conjunto *acciones o alternativas*. En esta ocasión, el conjunto de las acciones (A) estaría compuesto por dos elementos. (A): [Seguir la tradición, No seguir la tradición]
- Un conjunto de *estados del mundo* (M): [Contagio del herpes, No contagio del herpes]. En este ejemplo existen dos conjuntos de probabilidades asociadas a los estados del mundo, uno asociado a la práctica tradicional de la *metzitzah b'peh,* y otro asociado a la circuncisión sin incluir el rito de sorber la herida del niño. En el primer caso, las probabilidades de contraer herpes con de un 0.10 (un 10% de los niños contraerá el herpes). En el segundo caso, en el que lleve a cabo la circuncisión sin esta práctica, la probabilidad de contagio será de 0.001 (sólo un 0.01% de los niños se contagiará). Estas probabilidades varían dependiendo del método elegido (método tradicional frente a método estándar), recordemos que siguen siendo exógenas, ya que el rabino no tiene control sobre ellas sino que vienen dadas, son fruto de un proceso probabilístico sobre el que el rabino no puede intervenir una vez que adopta una de las dos prácticas.
- Un conjunto de *consecuencias* (C), o de combinaciones posibles entre las acciones del agente y los estados del mundo. En este caso, este conjunto estaría formado por las combinaciones (C): [Seguir la tradición y que el niño se contagie, Seguir la tradición y que el niño no se contagie, No seguir la tradición y que el niño no se contagie, No seguir la tradición y que el niño no se contagie].
- Unas preferencias (P) definidas como sigue:
    - (Tradición y contagia): El rabino valora esta opción en unidades de satisfacción en una escala subjetiva (podemos referirnos a estas unidades de satisfacción o utilidad como útiles). Si el niño se contagia, el rabino sentirá una frustración o culpa que él valora como -2000 útiles, o 2000 útiles negativos.
    - (Tradición y no contagia): el rabino valorará esta opción de forma positiva, ya que tiene una preferencia pronunciada a favor de seguir la tradición y además en este caso sin consecuencias negativas para la salud del niño. Esta consecuencia tiene el valor subjetivo de 1000 útiles.
    - (No tradición y contagia): En este caso, el rabino sentirá, añadido al sentimiento de frustración si el niño se acaba contagiando, la rabia de no haber seguido una tradición que le parece importante. El rabino valora esta opción negativamente con -2500 útiles.
    - (No tradición y no contagia)= esta opción reporta al rabino la mitad de la satisfacción que en el caso en el que sigue la *metzitzah b'peh*, que él tanto valora, y por tanto esta opción le reporta sólo 500 útiles.

2. A partir del ejemplo de Roberto y Rigoberta: representa mediante un juego su matriz de pagos y define una situación de equilibrio.

Supón que sus preferencias se definen de la siguiente forma:

“ Ir al cine y no coincidir” es preferido a “Ir al cine y coincidir”

“Ir al cine y coincidir” es preferido a “Ir a la cena y no coincidir”

“Ir a la cena y no coincidir” es preferido a “Ir a la cena y coincidir”

Supongamos también que esas preferencias se corresponden con una satisfacción medible en unidades de utilidad de forma que

Ir al cine y no coincidir =3

Ir al cine y coincidir =2

Ir a la cena y no coincidir =1

Ir a la cena y coincidir = 0

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

1. Representemos en un árbol de decisión el problema al que se enfrenta el rabino, como vemos en la figura 3.

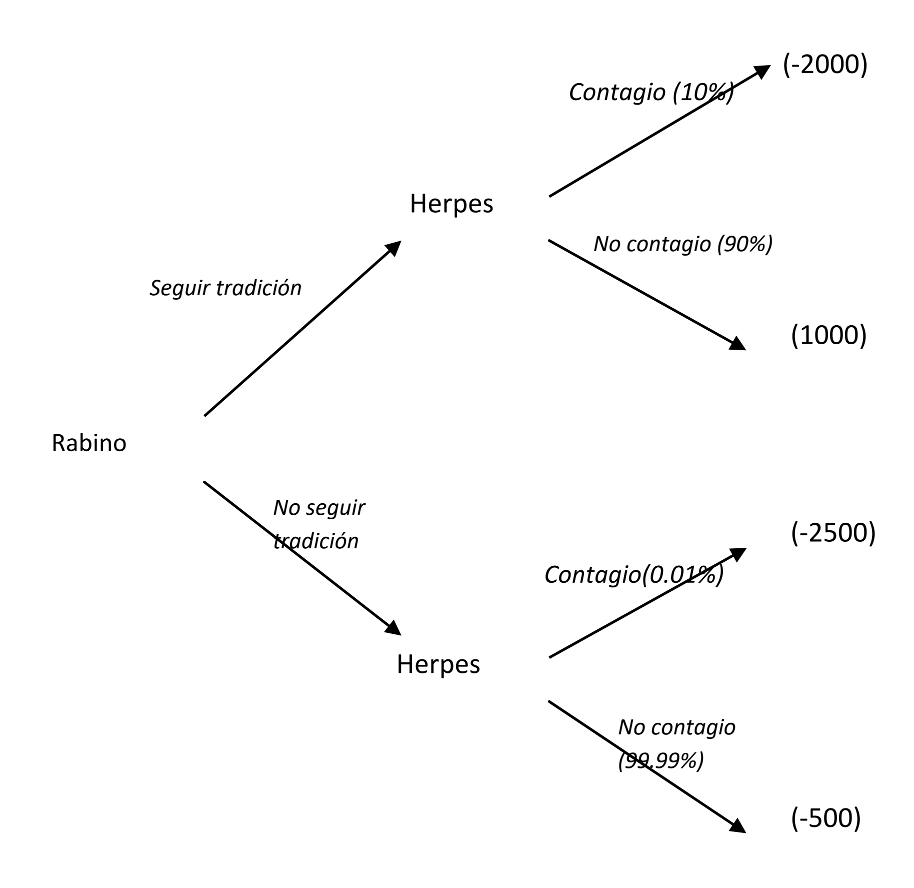


Figura 3

Ya estamos en disposición de calcular la utilidad esperada de una u otra acción, para saber qué elegiría el rabino, o qué debería elegir, dadas sus preferencias, si fuese un actor racional

• Utilidad Esperada de **seguir la tradición**:

U(Seguir la tradición)= P(contagia)*U(seguir tradición)+P(no contagia)*U(seguir tradición) =

=0'10 (-2000) + 0'90(-1000)=700

• Utilidad Esperada de **no seguir la tradición**:

U(No seguir tradición)=P(contagia)*U(no seguir tradición)+P(no contagia)*U(no seguir tradición)=

=0'001 (-2.500) + 0'999(500)= 497

En este ejemplo, con estos valores asignados (tanto para las utilidades, como para las probabilidades), vemos que el rabino continuaría con el rito tradicional a pesar de que sienta genuinamente lo que ocurra a la salud de los niños, debido a su valoración de la tradición y al hecho de que las probabilidades que hemos asignado a las posibilidad de contraer herpes son bajas en un caso, y prácticamente inexistentes en el otro. Dejamos al estudiante que calcule este mismo problema de decisión alterando las probabilidades o las utilidades para que estudie a partir de qué valores y probabilidades el rabino abandonaría la práctica de la *metzitzah b'peh.*

2. Comencemos por definir las preferencias de los agentes (nos referiremos a Roberto como Ro y a Rigoberta como Ra, por abreviar).

Si como decíamos las preferencias son una ordenación de las distintas consecuencias, supongamos, basándonos en el breve relato que se nos proponía, que las preferencias de Ro son como sigue:

Ir al cine y no coincidir > Ir al cine y coincidir > Ir a la cena y no coincidir > Ir a la cena y coincidir

Supongamos que esas preferencias se corresponden con una satisfacción medible en unidades de utilidad de forma que

Ir al cine y no coincidir =3

Ir al cine y coincidir =2

Ir a la cena y no coincidir =1

Ir a la cena y coincidir = 0

Las preferencias de Ra son exactamente iguales que las de Ro, de forma que podemos representar la matriz del juego que se da entre ambos de la siguiente forma tal y como vemos en la tabla 3.

Rigoberta

Roberto		Cine	Cena
	Cine	2, 2	3, 1
	Cena	1, 3	0, 0

Tabla : El Juego de Cine o Cena entre Roberto y Rigoberta.

Para hallar el equilibrio de este juego, debemos encontrar un conjunto de estrategias en las que la opción de cada jugador sea la mejor respuesta a la opción de los demás. Seguiremos el mismo procedimiento que habíamos empleado para resolver el Dilema del Prisionero anteriormente.

Miremos el juego desde el punto de vista de Ro: ¿qué será lo mejor que puede hacer, si supone que Ra va al cine? En este caso, lo mejor que podría hacer Ro es ir también al cine, puesto que 2 es mejor que 1. ¿Y qué debería hacer Ro si supone que Ra va a la cena? En este caso, Roberto deberá ir al cine también, puesto que 3 es mejor que 0.

El razonamiento es simétrico para Ra, cuya mejor opción es ir al cine haga lo que haga Ro. El equilibrio en este Juego está por tanto compuesto por las estrategias (Cine, Cine), ya que en esta situación ningún jugador tiene interés en cambiar su opción dadas las opciones del resto de jugadores.

CUESTIONARIOS DE AMPLIACIÓN

En el curso virtual disponéis del texto siguiente que sirve como complemento del tema que os acabamos de presentar y cuya lectura os recomendamos. Podéis, además, contestar a las siguientes preguntas.

Álvarez Álvarez, J.F. "¿Es inteligente ser racional?" *Sistema*, 109, (1992) Madrid, pp. 73-93.

1. Resuma la posición del autor en cuanto al debate acerca de si es posible traducir o reducir la racionalidad expresiva o procedimental a la racionalidad instrumental.
2. En la página 75 el autor presenta dos alternativas en la interpretación del fenómeno de la abstención. Asocie esas dos alternativas a la distinción entre racionalidad expresiva y racionalidad instrumental.
3. ¿Qué relación encuentra entre la cita que se nos presenta en la página 78 y los supuestos de la TER?
4. ¿Qué es un imbécil racional o *rational fool*?

TEMA 4 | HOLISMO E INDIVIDUALISMO

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los puntos más controvertidos en el análisis filosófico de la antropología es el de la oposición entre *holismo* e *individualismo metodológico* (de ahora en adelante, nos referiremos a ello como IM). En la filosofía de las ciencias sociales, el IM es la posición de referencia, apoyándose en la práctica de los economistas y otros científicos sociales analíticos. En antropología, no obstante, el holismo constituye un enfoque metodológico con más de un siglo de antigüedad y aún vigente. El objetivo de este tema va a ser presentar esta oposición tratando de mostrar su origen: a nuestro juicio, sería la oposición entre la *perspectiva naturalista* en la que se basa el individualismo metodológico y la *perspectiva hermenéutica* que subyace al holismo antropológico.

Tal como vimos en el tema 1, una perspectiva naturalista sobre el estudio de la sociedad es aquella que entiende que es posible analizar empíricamente los fenómenos sociales con los mismos métodos de los que se sirven las ciencias naturales (por ejemplo, modelos matemáticos). En particular, el naturalismo pretende buscar explicaciones causales. Una perspectiva hermenéutica sostiene en cambio que no es posible estudiar la sociedad por analogía con la naturaleza, principalmente porque el mundo social es un mundo lingüístico, en el que cualquier explicación pasa por reconstruir el significado de un fenómeno.

Como primera aproximación, definamos ahora *individualismo metodológico*, en una perspectiva naturalista, como el principio de que los fenómenos sociales deben ser explicados a partir de acciones individuales. *Holismo metodológico*, en esa misma perspectiva naturalista, será así la explicación de propiedades de los individuos a partir de características del grupo. *Holismo hermenéutico* será el análisis del mundo social a partir de la interrelación de la totalidad de significados que constituye cada uno de sus ámbitos.

El plan del tema es el siguiente. La sección 2 trata de los orígenes del enfoque naturalista, que aparece en la Ilustración al tratar de analizar los fenómenos sociales por analogía con las recién constituidas ciencias naturales. En la sección 3 veremos una serie de argumentos a favor del individualismo metodológico, interpretado en una perspectiva naturalista. A pesar de ser hoy la posición predominante tanto en buena parte de las ciencias sociales como en las ciencias naturales, en la sección 4, veremos que hoy comienzan a considerarse algunas fórmulas de holismo naturalista, principalmente en biología, en las que se reivindica el valor explicativo de los grupos para dar cuenta de características individuales. El propósito de estas dos secciones es mostrar en qué condiciones el holismo y el individualismo pueden proporcionarnos explicaciones plausibles, aunque discrepemos al evaluar su plausibilidad.

Como veremos en la sección 5, el holismo en antropología tiene un origen distinto, pues se basa en una posición hermenéutica (no naturalista), en la que el significado de la acción individual sólo puede aprehenderse en la red pragmática de relaciones comunicativas que constituye la vida de un grupo. En este tema no trataremos de defender ninguna de estas dos posiciones, sino presentarlas para poder profundizar en sus dilemas en los temas siguientes. La siguiente tabla presenta la estructura del tema

	Individualismo	*Holismo*
Naturalista	Sección 3	Sección 4
Hermenéutico		Sección 5

2. Los orígenes del naturalismo

En la tradición occidental, la forma más radical de anti-naturalismo se encuentra, sin duda, en la teología católica. Frente a la filosofía griega, en la que nuestra vida social se concebía por analogía con enjambres o rebaños, el catolicismo sostuvo el origen sobrenatural de nuestra organización social. A través de la Gracia como don del Espíritu Santo se remediaba la corrupción causada en nuestra naturaleza por el pecado original y se nos capacitaba para alcanzar formas más perfectas de organización social –desde el punto de vista católico, las que conducen a la salvación de nuestras almas.

> [L]a naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aún en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún

bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así (Tomás de Aquino, *S Th* I-II, q.109 a.2)

La posibilidad de analizar la vida social por analogía con otros fenómenos naturales reaparece sólo con la Ilustración, a partir del siglo XVIII. Las fuentes de la analogía fueron principalmente dos: la física y la biología.

En la física, la analogía encuentra su inspiración principalmente en la mecánica newtoniana, el estudio de las leyes física que describen el movimiento de los cuerpos bajo la acción de un sistema de fuerzas. Desde el siglo XIX, numerosos economistas intentaron formular las leyes que análogamente regirían las decisiones de un sujeto enfrentado a distintas alternativas en un mercado. Esta fue la denominada teoría de la *utilidad*, un antecedente de la teoría de la elección racional que veíamos en el tema 3. En ella se basa la economía neoclásica. El polímata británico Willliam Stanley Jevons (1835-1882), por ejemplo, trató de estudiar la psicología de la elección mediante estudios con autómatas y defendió que las decisiones humanas eran reducibles a la fisiología corporal[1].

Llegará el día […] en que los tiernos mecanismos del cerebro serán desvelados y cada pensamiento se reducirá al gasto de una cantidad de nitrógeno y fósforo. No hay límite aparente para el éxito del método científico en cuanto a pesos y medidas, reducirá los fenómenos de la materia y la mente al control de una misma ley (Jevons [1874] 1958, *The Principles of Science*, pp. 735-6)

Frente a quienes sostenían que el trabajo constituía una realización espiritual, Jevons argumentó que era una simple inversión de energía física, como la que los físicos estudiaban en las máquinas. La elección de un individuo debía estudiarse como un proceso cerebral, según el placer o el dolor que le reportara, analizado deductivamente a través del aparato matemático de la teoría de la utilidad.

La utilidad sólo existe cuando tenemos, por un lado, la persona que desea y, por el otro, al objeto deseado. Así como la fuerza gravitatoria de un cuerpo material depende no sólo de su propia masa, sino de las masas y las posiciones relativas de los cuerpos materiales de su entorno, así también la utilidad es la atracción entre el agente deseante y el objeto deseado. [Jevons 1981, *Papers and correspondence*, vol. VII, p. 80]

Para los economistas neoclásicos, la búsqueda competitiva de la satisfacción de los propios intereses, a través de la maximización de la utilidad, era un principio tan

[1] En la interpretación de la obra de Jevons, nos apoyamos en H. Maas, *William Stanley Jevons and the Making of Modern Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

general sobre el comportamiento humano como podía ser la gravedad para el análisis del movimiento newtoniano de los cuerpos. La economía para Jevons no era una mera especulación teórica, sino una disciplina empírica que debía verificar sus resultados mediante datos: "La teoría económica presenta una estrecha analogía con la ciencia de la mecánica estadística", afirmaba.

La analogía biológica fue cultivada por autores como el médico francés Pierre Cabanis (1757-1808), quien, frente a los mecanicistas, sostuvo que la variabilidad de la naturaleza humana no permitía un análisis cuantitativo. Dependiendo de la constitución de cada organismo individual, así como de su ambiente, las impresiones sensoriales internas y externas generarían ideas, instintos y sentimientos diversos. El enfoque de Cabanis tuvo enorme eco en la Francia postrevolucionaria y en ella se origina la concepción de la sociedad como organismo, cuya "salud" debiera ser estudiada por una fisiología social. El sociólogo Emile Durkheim (1858-1917) es un claro exponente de esta tradición. Como se ilustra en la lectura que proponemos en este tema, Durkheim se opone al análisis económico ("La ley de la competencia") precisamente por la imposibilidad de comprender un fenómeno social a partir de las innumerables circunstancias que determinan cada elección individual. Para Durkheim, hay que analizar la sociedad como un todo orgánico a partir de datos estadísticos. Por ejemplo, Durkheim supone que hay una relación óptima entre número de nacimientos y defunciones que define la salud del organismo social:

> A decir verdad, no poseemos ningún criterio que nos permita valorar con cierta exactitud el grado de felicidad de una sociedad. Pero podemos estimar comparativamente el estado de salud o de enfermedad en el que se halla, ya que disponemos de un hecho suficientemente conocido que traduce en cifras las enfermedades sociales: es el número relativo de suicidios.

La analogía aquí se plantea entre la biología y la vida social: una sociedad sería como un organismo, del que se puede decir si está sano o enfermo a partir de indicadores empíricos (los síntomas).

Por supuesto, los ejemplos que acabamos de presentar no se corresponden, desde luego, con la economía o la sociología actual. Fueron incluso en su tiempo interpretaciones relativamente minoritarias, pese a la popularidad de Jevons y Durkheim. Las incluimos aquí simplemente como ilustración pues son tan claros como radicales en su naturalismo.

Los enfoques naturalistas, por tanto, tratan de estudiar la sociedad con los mismos métodos que las ciencias naturales, asumiendo que en los fenómenos sociales se producen regularidades empíricas susceptibles de análisis científico. No obstante, el naturalismo no es una posición unívoca y entre los puntos en discusión, podemos ilustrar la oposición entre holismo e individualismo metodológico. Este último es propio del análisis económico que recoge de la física el enfoque mecanicista: es posible explicar los fenómenos sociales por agregación de acciones individuales, mediante el análisis formal que de ellas nos proporciona la teoría de la elección racional. Para los enfoques naturalistas originados en ciertas tradiciones biológicas, los fenómenos sociales tendrían cierta dimensión irreductible a sus componentes individuales. El dilema metodológico que vamos a examinar a continuación es si debemos explicar la sociedad a partir de las decisiones individuales o a la inversa.

3. El Individualismo metodológico en una perspectiva naturalista

En la definición de Jon Elster, "una teoría individualista es la que afirma que las únicas entidades reales y eficaces en la vida social son los individuos, o bien que todos los fenómenos sociales pueden reducirse en última instancia a fenómenos referentes a individuos, propiedades de individuos o relaciones entre individuos". El individualismo metodológico (IM) es la estrategia de aquellos científicos sociales que buscan construir explicaciones "cuyos términos sean reducibles a acciones o propiedades individuales y sus concatenaciones o composiciones". Los científicos sociales de orientación analítica suelen construir, explicaciones intencionales de tales acciones individuales, en las que a partir de las creencias y deseos de los individuos explicamos sus decisiones, las interacciones a que dan lugar e incluso los efectos no queridos de sus acciones.

La plausibilidad del IM como estrategia explicativa radica, en primer lugar, en su compatibilidad con nuestra comprensión intuitiva de las acciones ajenas. Estudios psicológicos han mostrado una capacidad aparentemente innata en nuestra especie para atribuir estados mentales (como creencias y deseos) a otros humanos y para explicar y predecir sus decisiones en términos de tales estados mentales. Autores como B. Malle han defendido que son tres los modos en los que espontáneamente explicamos las acciones que percibimos como intencionales:

(1) En las explicaciones basadas en razones las causas del comportamiento del agente se encuentran en sus razones para actuar. Este es el modelo de

explicación intencional clásico: María compró unas pastillas de vitamina C porque creía que tomando vitamina C no cogería catarro. Las creencias de María (sobre las propiedades de la vitamina C) y sus deseos (prevenir la enfermedad) explicación su decisión.

(2) Hay también explicaciones en las que se presentan las condiciones contextuales que explican que un agente tenga las razones que, a su vez, explican su comportamiento: María compró pastillas de vitamina C porque leyó un artículo en una revista que le convenció de su eficacia para prevenir el catarro. En esta explicación, vemos cómo se forman las creencias de María (la lectura del artículo) y cómo estas contribuyen a explicar su decisión (comprar vitamina C)

(3) Por último, hay explicaciones en las que se identifican los factores que posibilitan que una agente ejecute sus intenciones: María se compró las pastillas porque tenía todavía algo de dinero sobrante después de hacer la compra. Dados las creencias y deseos de la explicación (1), el dinero sobrante es el factor que posibilita llevarlas a cabo (comprar la vitamina C).

Estas tres modalidades explicativas pivotan sobre las razones del agente, es decir, sobre el modo en que las creencias y deseos generan una decisión. La plausibilidad del individualismo metodológico radicaría, en primer lugar, en esta capacidad aparentemente universal de reconocer y explicar acciones individuales como estas.

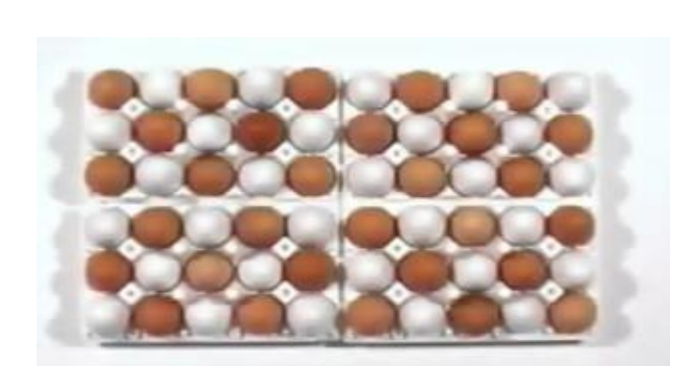
Más allá de nuestra comprensión intuitiva de la acción, el IM se apoyaría también en el paradigma que ha dominado la psicología científica durante buena parte del siglo XX, el cognitivismo. Nuestros cerebros serían como ordenadores: las creencias y los deseos proporcionarían la información para un algoritmo de toma de decisiones. En este enfoque, nuestras decisiones serían como un programa de ajedrez: dada la posición de las piezas en el tablero, a partir de las reglas del juego será posible obtener un algoritmo que nos proporcione el mejor movimiento para alcanzar la victoria.

Pero el individualismo metodológico es algo más que la construcción de explicaciones intencionales. Se trata, ante todo, de una estrategia reduccionista para explicar los fenómenos sociales a partir de acciones individuales, supuesto que estas últimas son más simples y mejor conocidas que aquellos. Desde este punto de vista, el éxito del IM en la ciencia social del siglo XX se debe en buena parte a la formalización matemática de las explicaciones intencionales que supuso la teoría de la elección racional y la teoría de juegos (tema 3). En estos enfoques podemos interpretar la probabilidad y la utilidad como creencias y deseos. La utilidad representa una escala de preferencias (deseos). La probabilidad representa nuestras creencias sobre las cosas que pueden suceder. Una decisión racional será aquella que nos permita maximizar la satisfacción de nuestros deseos, dadas nuestras creencias sobre lo que sucederá. La

teoría de la elección racional y la teoría de juegos, aplicadas principalmente en economía, pero también en biología y en ciencia política, nos permiten explicar cómo de las decisiones individuales surgen fenómenos sociales.

Los economistas se refieren a este principio de agregación como “la mano invisible”, pues los individuos no pueden predecir el fenómeno que emerge por la suma de sus decisiones. Un ejemplo clásico es el modelo de segregación racial propuesto por el premio Nobel de economía Thomas Schelling y que Tim Harford explica en el siguiente video (está en inglés pero podéis seguir simplemente las imágenes):

http://www.youtube.com/watch?v=JjfihtGefxk



Tomemos cuatro cajas de huevos y distribuyamos al azar huevos blancos y pintos. Las cajas de huevos representan un barrio (cada agujero una casa) y los huevos representan individuos con distintas preferencias sobre sus vecinos. Los huevos pintos aceptan vivir en un barrio con huevos blancos siempre que no haya más de dos huevos blancos por cada huevo pinto a su alrededor. Y los huevos blancos tienen las mismas preferencias. Ambos aceptan estar en minoría entre sus vecinos, siempre que la proporción no se mayor de 2 a 1.

Tomemos entonces una distribución inicial de huevos al azar y apliquemos la regla “trasladando” a todos aquellos individuos cuyos vecinos les dejen en minoría de más de 2 a 1. Aplicándola una y otra vez llegamos a una distribución de individuos absolutamente segregada: los huevos blancos están a un lado del barrio y los huevos pintos al otro.

Es decir, a partir de unas preferencias individuales muy moderadamente “racistas” en un barrio mixto podemos llegar a una segregación racial completa en el

barrio. Fijaos que aquí no necesitamos "maximizar" la utilidad: expresamos nuestras preferencias en una regla bien simple tal como "si tengo dos veces más vecinos de distinto color a mi alrededor, me mudo".

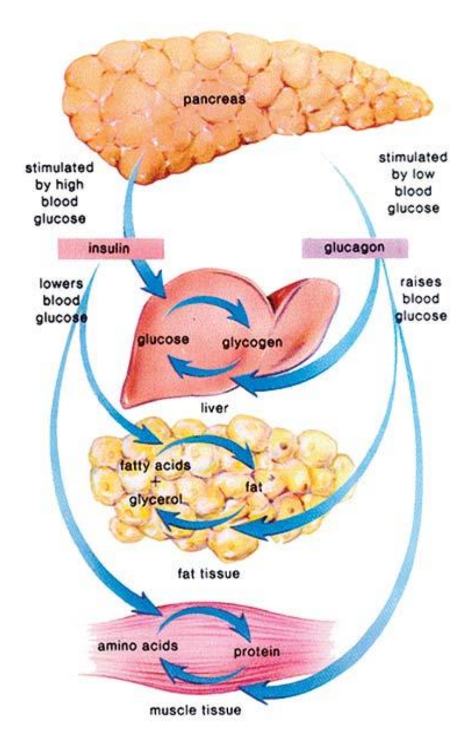
El IM construye sus explicaciones a partir de decisiones individuales. No importa cómo se formen las creencias y los deseos que dan lugar a las decisiones (¿por qué un individuo es moderadamente racista?), el IM asume que la acción debe explicarse a partir de procesos que tienen lugar en el cerebro del agente, de los que resultan sus decisiones.

El individualismo metodológico surge en oposición a las primeras formas de holismo metodológico que aparecen durante el siglo XIX, para explicar la acción individual a partir de procesos sociales externos al individuo. Hemos visto un ejemplo en el tema 2 a propósito de la explicación que Durkheim daba del suicidio: la decisión de suicidarse no se explicaría por las creencias y deseos del suicidas, sino por un fenómeno social (la natalidad) del que el propio suicida no es consciente. Para Durkheim, hay una relación óptima entre el número de nacimientos y el número de defunciones en una sociedad "sana". Cuando se produce una desviación respecto a ese óptimo, la sociedad enferma, de lo cual es índice el número de suicidios. En otras palabras, cuando el todo social enferma, se producen cambios en sus partes: los individuos se suicidan.

El problema del holismo es que necesitamos explicar los mecanismos que conectan el fenómeno social con la decisión individual: ¿cómo puede ocurrir que la tasa de natalidad de una población determine las decisiones de sus miembros, cuando estos ignoran su existencia? Este interrogante es crucial en una perspectiva naturalista, pues recordemos que, en este enfoque, tanto individualistas como holistas parten de una analogía con las ciencias naturales, donde las explicaciones invocan procesos causales que deben estudiarse en todos sus detalles. Durkheim postula un mecanismo de conexión del todo con las partes: el grado de unidad familiar. Cuanto más unida la familia, menor el número de suicidios. La natalidad sería un índice de la unidad familiar: cuantos más hijos, más unidad; cuantos menos hijos más suicidios. Al postular mecanismos como este, las explicaciones dejan de ir del todo a las partes: son las decisiones individuales de tener o no hijos las que dan cuenta de la salud de una sociedad; es la ausencia de pareja lo que explica la decisión de suicidarse. El mecanismo no es demasiado plausible (¿de qué modo la familia previene el suicidio?),

pero en una perspectiva naturalista es necesario para poder considerar una explicación completa.

Lo mismo sucede, en realidad, en las ciencias de la salud. Por ejemplo, el sistema endocrino lo constituye un conjunto de glándulas generadoras de hormonas que, a través de la circulación sanguínea, controlan distintas funciones corporales. Se considera un sistema *homeostático*, es decir, auto-regulado: las glándulas ajustan automáticamente la producción de hormonas a las necesidades del organismo. Por ejemplo, el páncreas generará más o menos insulina dependiendo de la cantidad de azúcar en la sangre, para ajustar esta a unos niveles normales, bien facilitando energía a los músculos, bien propiciando la acumulación de grasa corporal. La diabetes constituiría una patología del sistema endocrino: el organismo no es capaz de absorber toda la glucosa que circula en la sangre y esto genera trastornos, por ejemplo, en los riñones. En este contexto, podemos interpretar la enfermedad de un organismo como una disfunción del sistema endocrino. Pero para explicarla, necesitamos especificar los mecanismos celulares en los que se origina: es la insuficiencia de insulina lo que impide a las células absorber la glucosa que el organismo demanda y de ahí la patología.



Un sistema homeostático: la producción de insulina-glucógeno[2]

[2] Tomado de Lyle MacWilliam, “Diabetes Understanding And Preventing The Next Health Care Epidemic” http://www.medscape.com/viewarticle/448465 (1 de marzo de 2012)

En resumidas cuentas, cuando analizamos el funcionamiento de un sistema como un todo en una perspectiva individualista es necesario explicar de qué modo depende del funcionamiento de cada una de sus partes, dando cuenta de los mecanismos que autorregulan el sistema. Una explicación que no invoque mecanismos será una simple "caja negra": sabemos que cuando desciende la natalidad aumentan los suicidios, pero no sabemos cómo. No consideraríamos hoy correcta una explicación que relacionara el consumo de azúcar con los fallos renales sin especificar la contribución del páncreas, por ejemplo.

4. El holismo en una perspectiva naturalista (*)[3]

El individualismo metodológico es hoy la perspectiva predominante en ciencias sociales como la economía, pero también en la biología darwiniana. En la visión hoy imperante entre los biólogos, la selección natural opera sobre organismos individuales. En un grupo de organismos de la misma especie se producen variaciones respecto a un rasgo que producen diferentes de eficacia reproductiva (*fitness*), variaciones transmisibles a su descendencia. La selección natural propicia que los organismos con los rasgos más aptos tengan mayor número de descendientes. Sin embargo, una cuestión abierta hoy en biología es hasta qué punto la pertenencia de un individuo a un grupo tiene algún efecto sobre la selección natural que no sea reducible a meras propiedades de los individuos. Como veremos, este debate abre la posibilidad de considerar una versión renovada del holismo metodológico: a diferencia del holismo clásico, no se afirma sin más que el grupo actúa por encima de la voluntad de sus miembros, sino que puede haber propiedades del grupo que influyan sobre las de los individuos que lo forman.

Por ejemplo, hay virus que se transmiten entre conejos a través de picaduras de mosquito, en los que el conejo infectado ha de estar vivo para poder infectar a otro. Esto genera una presión selectiva sobre los virus: si fuesen tan virulentos como para matar al conejo infectado antes de que un número suficiente de mosquitos le picase, la propia existencia de los virus quedaría amenazada. De hecho, en la naturaleza se observa en estos virus mucha menor virulencia de la que adquieren en cultivos de laboratorio. Se discute hoy si este sería un caso de *selección de grupo*, en el que el rasgo en cuestión (la virulencia del virus) se transmitiría en función de la eficacia reproductiva que supondría

[3] Los temas señalados con * no son obligatorios para el examen

para la supervivencia de los virus como grupo, más que para cada virus individual. Este es un fenómeno del que existe evidencia empírica, pero buena parte del debate gira, por supuesto, sobre cómo construir un modelo que dé cuenta de la influencia del grupo sobre el individuo.

En las ciencias sociales de orientación naturalista, tenemos también un debate sobre los efectos de los grupos sobre la evolución de los individuos. El debate es sumamente especulativo, pues los restos de la evolución de la vida social pasada son difíciles de hallar, para empezar por la propia dificultad de definir en qué consiste la sociabilidad. El filósofo Don Ross nos propone, por ejemplo, esta definición adaptada a la idea de selección de grupo:

Para Ross, un grupo de organismos constituye una sociedad si:

(1) La eficacia reproductiva (individual) esperada de cada organismo es, en parte, función de la eficacia diferencial del grupo.
(2) Hay restricciones sobre la capacidad de cada individuo para cambiar de grupo, más allá de la proximidad geográfica y las barreras físicas
(3) La mayor parte de los miembros del grupo están asociados con otros miembros (más allá de parejas, ancestros y descendientes directos) de un modo que favorece su eficacia reproductiva esperada.
(4) Nuevas combinaciones aleatorias de los individuos que se asocian dentro de un grupo producirían amplias variaciones en la distribución de su eficacia reproductiva, descontando incluso su sexo y edad.

En esta definición, las relaciones entre individuos aumentarían (o disminuirían) la eficacia reproductiva de estos individuos de acuerdo con la predominancia de tales relaciones en el grupo. Es crucial que estas relaciones vayan más allá de los individuos genéticamente emparentados, pues la selección darwiniana se aplica desde el supuesto de que se tiende a promover los propios genes y, por tanto, tendemos favorecemos principalmente a nuestros parientes. La selección de grupo afirma que favorecemos a aquellos miembros de nuestro grupo con los que mantenemos un determinado tipo de relación más allá del parentesco.

Un ejemplo del tipo de rasgo que podría haber sido favorecido a través de la selección grupal es la denominada "Inteligencia maquiavélica" –insistimos en el "podría": también es posible interpretar esta hipótesis a la luz de la selección individual estándar. Según esta hipótesis, las capacidades cognitivas más avanzadas que podemos encontrar en distintas especies animales, entre ellas la nuestra, se originaron en la

presión selectiva para recordar la identidad de los distintos individuos en un grupo. Así, a la vista de sus acciones pasadas, podíamos atribuirles una mayor o menor disposición a cooperar o a enzarzarse en conflictos, de modo que podemos elegir mejor con quién asociarnos, de quién podemos esperar reciprocidad. Los grupos formados por una mayoría de individuos que cooperan exitosamente influirían así en la selección de la inteligencia como rasgo adaptativo. Aplicando aquí la definición de Ross, a modo de ejemplo, tendríamos:

(1) El éxito de un individuo cooperativo al reproducirse depende del éxito del grupo de individuos cooperativos frente a otros grupos con menor tasa de cooperación.
(2) Un individuo cooperativo no puede trasladarse fácilmente a otros grupos menos cooperativos, pues sus probabilidades de sobrevivir disminuyen.
(3) La cooperación va más allá de la propia familia, favoreciendo la reproducción de miembros del grupo no relacionados genéticamente entre sí.
(4) Los individuos que demuestran más inteligencia para seleccionar a los individuos más aptos para la cooperación tienden a reproducirse más que quienes no saben discriminar entre individuos cooperativos y no cooperativos. Es decir, los individuos mejor dotados para ella se reproduzcan más y mejoren la capacidad cooperativa del grupo.

La inteligencia necesaria para poder discriminar entre individuos según su comportamiento dependería así de nuestra capacidad previa para participar en relaciones grupales. Es decir, nuestras capacidades cognitivas dependerían de la existencia de relaciones sociales, aunque a medida en que la inteligencia social mejora nuestras probabilidades de sobrevivir y reproducirnos, podríamos hablar de *coevolución* entre inteligencia y sociedad. Por ejemplo, los elefantes que al cruzar el desierto acierten a seguir a los elefantes que hayan localizado agua en travesías anteriores aumentan sus posibilidades de sobrevivir. La supervivencia de los grupos de elefantes con mayor inteligencia social afectará así al tipo de relaciones sociales que se establecerá dentro del grupo.

En suma, el holismo, en una perspectiva naturalista, no niega la existencia de los individuos ni el potencial explicativo de sus acciones, sino que reivindicaría la posibilidad de explicar características individuales a partir de las relaciones grupales, tanto en nuestra especie como en otras especies sociales. Por supuesto, tal como apuntábamos en el epígrafe anterior, para que esta sea una propuesta metodológica viable es necesario contar con modelos que den cuenta de cómo las propiedades del grupo influyen sobre las de los individuos.

5. El holismo en una perspectiva hermenéutica

Hemos visto, por tanto, dos estrategias metodológicas (individualismo y holismo) que difieren en cuanto a la prioridad explicativa de individuos o grupos, pero coinciden en adoptar una perspectiva causal sobre la explicación. Hemos de explicar la interacción entre individuo y grupo apelando al mismo tipo de mecanismos que aparecen en las ciencias naturales.

No obstante, ya decíamos en la introducción que también era posible desarrollar el holismo en una perspectiva no naturalista, sino hermenéutica. Esta tradición es propia de la antropología, y la examinaremos aquí a través de un texto de nuestro compañero Ángel Díaz de Rada. Diremos, en primer lugar, que este holismo no es naturalista puesto que no intenta justificarse mediante una analogía física o biológica. El holismo se basa en el ejercicio del propio método etnográfico cuando el antropólogo intenta clasificar los elementos de una cultura tratando de dotarlos de sentido.

El holismo se origina, en la antropología del XIX, en la propia perspectiva totalizadora del etnógrafo al intentar aislar su objeto de estudio. Para autores como Bronislaw Malinowski la totalización consistiría, según Díaz de Rada, en "comprender las producciones culturales por su valor en un contexto local determinado, pues es ahí y no en otra parte donde encuentran su uso social, su significado". La cuestión, por supuesto, es suministrar un contexto al significado de las lenguas de los nativos, desde el punto de vista de los propios hablantes. El método etnográfico consistiría así en darnos acceso al significado de conceptos como *kula* a partir de una contextualización de sus usos en las prácticas de los nativos.

> Todas las palabras que describen el orden social nativo, todas las expresiones que se refieren a creencias nativas, a costumbres, ceremonias y ritos mágicos específicos —todas esas palabras, evidentemente, no existen en inglés, ni en ninguna otra lengua europea. Esas palabras sólo pueden traducirse al inglés no dando su equivalente imaginario —pues evidentemente no puede encontrarse uno real— sino explicando el significado de cada una de ellas mediante una descripción etnográfica exacta de la sociología, cultura y tradición de esa comunidad nativa. (Malinowski, "El problema del significado en las lenguas primitivas"[4])

Según Díaz de Rada, fueron Marcel Mauss y Louis Dumont quienes extrajeron todas las consecuencias teóricas de este holismo etnográfico. Mauss habría puesto al

[4] Todos los textos de este epígrafe los tomamos del artículo de Díaz de Rada citado en la bibliografía.

descubierto a través de su estudio sobre el don que el holismo estaría implícito en la propia perspectiva del nativo. El regalo, en esta concepción, sería incomprensible si se disociase de la estructura de relaciones sociales en las que se inscribe. A diferencia de una transacción de mercado, en la que es posible separar el producto intercambiado de la cadena de relaciones sociales en las que se origina (nos limitamos a pagar su precio), la significación de un regalo sólo es comprensible para el nativo a partir de la estructura social en la que se inserta.

Dumont habría puesto de manifiesto que la individuación de los objetos sociales generada por los mercados sería un punto de vista particular de nuestra tradición occidental más reciente. Nuestra tendencia individualista a separar los fenómenos sociales de la estructura en la que se originan debe ser superada por el antropólogo en su trabajo etnográfico, tratando de reconstruir la totalidad de relaciones que dan sentido a un fenómeno social para un nativo.

La cuestión que Mauss y Dumont dejan abierta es hasta qué punto semejante reconstrucción holística del significado es posible. Como dice Díaz de Rada, siguiendo a James Fernández, "la experiencia de totalidad, la construcción de la experiencia de totalidad, y la representación de tal experiencia, son todas ellas problemáticas para los recursos expresivos disponibles en la "ciencia normal", o sea, la ciencia de nuestra sociedad controvertida". La posibilidad de superar nuestra perspectiva culturalmente individualista en el trabajo etnográfico depende de encontrar nuevos recursos expresivos (como la metáfora). Y, sobre todo, es necesario evitar la reificación de una cultura como un repertorio de significados dados de una vez para siempre, y tratar de abordarla en una perspectiva relacional en la que el todo cambia con las propias relaciones de los nativos y del etnógrafo.

Para la etnografía esto significa que el sistema mundo no es el marco teórico holísticamente constituido que da contexto al estudio contemporáneo de las gentes o sujetos locales observados de cerca por los etnógrafos, sino que se convierte, a pedazos, en parte integral de objetos de estudio discontinuos, multisituados, y está encastrado [*embedded*] en ellos (G. Marcus, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography").

La perspectiva de esta posición holística es claramente hermenéutica, pues la clave del método etnográfico sería la aprehensión del significado en las prácticas de los

agentes. La totalidad desde la que se pretende reconstruir la acción individual es la de las relaciones comunicativas entre los propios nativos y el etnógrafo que los estudia.

6. Naturalismo, holismo e individualismo

En un sentido muy general podríamos decir que las ciencias sociales son hoy todas ellas naturalistas, en la medida en que ni siquiera en las posiciones hermenéuticas se pretende que el significado tenga una dimensión en algún sentido sobrenatural. La diferencia principal, según hemos visto, consiste en la elección de los ingredientes del *explanans*. El individualismo metodológico naturalista entiende que el análisis intencional de las decisiones individuales nos proporciona el mejor punto de partida para la explicación social, pues parte de principios universales sobre la comprensión intencional de la acción y, mediante una formalización matemática, podemos intentar reducir a tales principios los fenómenos sociales agregados. El holismo naturalista no niega las virtudes del individualismo metodológico, pero sostiene que hay propiedades individuales que sólo pueden explicarse causalmente a partir de las propiedades del grupo.

El holismo hermenéutico entiende, en cambio, que el significado se articula pragmáticamente en redes de comunicación social que debemos intentar reconstruir si queremos dar sentido a una acción individual. Como puede adivinarse, el holismo hermenéutico presupone una concepción del lenguaje y del significado que trataremos más extensamente en el tema 8.

El objetivo de este tema ha sido presentar la oposición entre holismo e individualismo como parte de un dilema filosófico más general, el de las posiciones naturalistas y hermenéuticas. Para poder explorar las ventajas e inconvenientes de cada una de estas posiciones, debemos analizar, en los siguientes temas, dos problemas más generales: ¿hasta qué punto es posible una concepción naturalista del lenguaje? ¿Y qué tipo de explicaciones obtenemos de una concepción hermenéutica o naturalista de la cultura?

Objetivos

- *Manejar los conceptos de individualismo y holismo en sus distintas variantes*
- *Distinguir las versiones naturalista y hermenéutica de cada uno de ellos*

- *Poner ejemplos de una explicación de cada tipo*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en que se basa este capítulo*

A. Díaz de Rada, "Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía", *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 58.1, 2003, 237-263 [*Disponible en el curso virtual*]

José Antonio Noguera, "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers* 69, 2003, 101-132. [*Disponible en el curso virtual*]

T. Porter, "Genres and objects of social inquiry, from the Enlightment to 1890", en T. Porter & D. Ross, eds., *The Cambridge History of Science, Volume 7: The Modern Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 13-39.

D. Ross, "Naturalism: The Place of Society in Nature", en I. Jarvie & J. Zamora Bonilla, eds., *The SAGE Handbook of the Philosophy of the Social Sciences*, SAGE, 2011, pp. 121-136. [*Disponible en el curso virtual*]

2. *Lecturas complementarias*

L. Castro Nogueira, M. A. Castro Nogueira, J. Morales, *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, Madrid, Tecnos, 2005, caps. 8 y 20.

A. Gómez, *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 2003, cap. 2.

EJERCICIOS

1. Analice la siguiente analogía que propuso el economista Francis Ysidro Edgeworth en 1881[5]:

> La aplicación de las matemáticas al mundo del alma se basa en la hipótesis general de que cada fenómeno psíquico es concomitante, y de algún modo la otra cara, de un fenómeno físico. La hipótesis particular que adoptamos en estas páginas es que el Placer es concomitante con la Energía. La Energía puede considerarse la idea central de la física y la Psicología matemática […] La mecánica social alcanzará algún día el lugar que le corresponde junto a la mecánica celeste, asentándose ambas sobre un mismo principio, la cima última tanto de la ciencia moral como de la ciencia física. Así como el movimiento de cada partida, libre o no, en el cosmos material está constantemente subordinado al máximo subtotal de energía acumulada, así el movimiento de cada alma, sea aislado de modo egoísta o asociado por simpatía, ha de realizar constantemente el principio de máximo placer

(a) ¿Podría establecer los términos de la analogía? Ponga en una columna los elementos físicos y en otra los elementos sociales.
(b) ¿En qué sentido Edgeworth es naturalista? ¿Hay alguna ley común a ambos dominios?

[5] Adaptado de P. Mirowski, *More Heat than Light*, N. York, Cambridge University Press, 1989, pp. 220-221.

(c) Hoy en día ya no se habla del placer como energía psicológica: ¿supone esto un fracaso del naturalismo?

2. Analicemos el siguiente pasaje del antropólogo Colin Turnbull sobre los Ik, un pueblo de las montañosas fronteras del norte de Uganda, cuya estructura social estaba condicionada por su extrema pobreza. Esto creaba, por ejemplo, una actitud peculiar hacia el dar y recibir favores:

> Sin pedírselo nadie, alguien podría segar el prado de un tercero en su ausencia, o reconstruir su valla, o colaborar en la construcción de una casa que perfectamente podían levantar un varón y su esposa. Una vez, vi a tanta gente colocando paja para cubrir un tejado que estuvieron a punto de hundirlo, a pesar de las protestas del dueño. Un trabajo realizado creaba una deuda. Y eso era una buena razón para tener cuidado con los vecinos. Lokelea siempre nunca fue apreciado precisamente porque aceptaba los favores y los pagaba al momento con comida (el viejo zorro sabía que sus vecinos no podrían resistirse y rechazarla), lo cual cancelaba la deuda inmediatamente[6].

(a) Analice la conducta de uno de esos "generosos vecinos" Ik empleando los tres tipos de explicación intencional mencionados

(b) Construya una explicación de la reciprocidad en los favores entre los IK en la perspectiva del individualismo metodológico.

(c) Construya una explicación de la reciprocidad en los favores entre los IK en la perspectiva del holismo metodológico (naturalista)

(d) ¿Cómo explicaría la conducta de los Ik un holista hermenéutico?

[6] C. Turnbull, *The Mountain People*, N. York, Simon & Schuster, 1972, p. 146.

RESPUESTAS A LOS EJERCICIOS

(1.a) La tabla sería así:

Física	*Economía*
Mecánica celeste	Mecánica social
Energía	Placer
Principio de conservación de la energía	Principio de máximo placer

(1.b) Edgeworth es naturalista porque afirma que es posible estudiar las decisiones humanas con los mismos principios que la mecánica del movimiento. Su radicalidad en este sentido llega a sostener que la ley que rige movimientos y decisiones tiene la misma estructura en física y economía, cambiando sólo la interpretación de la variable fundamental (la energía por el placer)

(1.c) El placer resultó ser, en efecto, una magnitud mucho más difícil de definir que la energía y el programa de los economistas que siguieron a Edgeworth moderó radicalmente sus pretensiones, tratando de evitar una interpretación psicológica de las decisiones que les obligase a lidiar con entidades inobservables (como el placer). No obstante, el programa de la economía sigue siendo naturalista en la medida en que busca una interpretación causal de las decisiones del agente económico, aunque no pueda partir de principios tan generales como los de la física.

(2.a) Veamos un ejemplo de los tres tipos de explicaciones de Lomeja, un Ik ficticio:

- Lomeja desea sobrevivir con la ayuda de sus vecinos y cree que la mejor manera de poner en deuda a su vecino es hacerle un favor. De ahí que le arregle el tejado.

- Al volver a su casa, Lomeja observó a sus vecinos apresurarse a cubrir de paja un tejado. Como no desea ser menos que ellos y quiere que el dueño de la casa le ayude también a él, se pone manos a la obra.

- Al ver a su vecino cubrir su tejado, Lomeja se dio cuenta de que tenía todavía paja en su casa y se apresuró a ayudarle.

(2.b) Una explicación individualista se apoyaría en la explicación intencional: para sobrevivir los Ik quieren minimizar el número de favores que deben a los demás y maximizar el número de favores que les deben a ellos. Este principio, explicaría tanto la aparente generosidad de los vecinos como la premura de Lokelea en devolver los favores con el mínimo coste: mejor un poco de comida en el momento que un favor más oneroso después.

(2.c) Podemos inventarnos, con un propósito puramente didáctico, una explicación en términos de selección de grupo. Los Ik, frente a otros grupos, aumentarían sus posibilidades de sobrevivir en la medida en que la mayoría de sus miembros sigue un principio estricto de reciprocidad que obliga a devolver cualquier favor recibido. Este principio daría más oportunidades para sobrevivir como grupo que principios alternativos (como no observar regla de reciprocidad alguna). Este principio favorecerá a quienes, dentro del grupo, sepan escoger a quienes mejor lo aplica (evitando a gente como Lokelea). El holismo no anula la explicación intencional de cada decisión de

Versión: 11/02/2018

hacer un favor o devolverlo, pero la constriñe: es la supervivencia del grupo lo que explica que la norma rija entre sus miembros. Por supuesto, quedaría por esclarecer el mecanismo por el cual la supervivencia del grupo constriñe las decisiones de los individuos.

(2.d) Siguiendo la sugerencia de Malinowski, un hermeneuta no buscaría una equivalencia inmediata entre lo que nosotros entendemos por un favor y lo que los Ik toman por tal, pues la aparente motivación que atribuimos a su conducta en las explicaciones propuestas en (2.a) puede ser un malentendido: puede que los Ik sean generosos y no esperen reciprocidad y que la mala fama de Lokelea se deba a otros motivos. Mientras no reconstruyamos desde su propio punto de vista el significado de sus acciones, no podemos estar seguros de que nuestra explicación intencional sea correcta. Este es el auténtico fundamento del método etnográfico para el holista. El naturalista (individualista u holista) pecaría de generalizaciones apresuradas.

CUESTIONARIOS DE AMPLIACIÓN

En el curso virtual disponéis del texto siguiente que sirve como complemento del tema que os acabamos de presentar y cuya lectura os recomendamos. Podéis, además, contestar a las siguientes preguntas.

José Antonio Noguera, "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers* 69, 2003, 101-132

1. En las pp. 105-6, Noguera afirma la superioridad explicativa del individualismo sobre el holismo: ¿por qué? Proponga una respuesta holista al argumento de Noguera.

3. Exponga el concepto de intencionalidad colectiva de Searle (p. 107): ¿qué tiene que ver con la explicación intencional? ¿En qué sentido las creencias y deseos pueden ser colectivos?

4. En las pp. 107-9, Noguera sostiene que la teoría de la elección racional no presupone el individualismo metodológico. Explique cómo interpretaría la teoría de la elección racional un individualista (¿a qué correspondería la utilidad, por ejemplo?)

5. En las pp. 108-9, Noguera contesta a las críticos que sostienen que el individuo es una construcción etnocéntrica. Intente formular una réplica a los argumentos de Noguera defendiendo el etnocentrismo de la noción de individuo.

5. En las pp. 111-12 se estudia la explicación que da Durkheim del suicidio y su carácter holista. Trate de relacionarlo con lo que se explica en el epígrafe 3 de este tema.

6. Relacione el concepto de coordinación social que expone Noguera en la p. 115 con la explicación de los fenómenos colectivos que se propone en el epígrafe 3.

TEMA 5 | NATURALEZA Y CULTURA

1. INTRODUCCIÓN

En este tema pretendemos analizar el papel que desempeña la evidencia empírica en algunos debates clásicos, pero aún de actualidad, a propósito del concepto de *cultura*. Como es sabido, este es un concepto del que proliferan las definiciones sin que los antropólogos alcancen un acuerdo sobre el mismo. Nuestro primer objetivo en este tema es tomar una definición particular y mostrar qué tipo de evidencia empírica se requiere para poder aplicarla o contrastarla.

La filosofía de la ciencia se inscribe, generalmente, en una tradición empirista en la que las hipótesis científicas deben aceptarse (o rechazarse) de acuerdo con el peso de la evidencia a su favor (o en contra suya). La evidencia serán aquí datos empíricos (es decir, accesibles a través de los sentidos) acerca de los fenómenos a los que se refiere la hipótesis en cuestión. La evidencia será, por tanto, de muy distintas clases, según cuál sea su fuente: un experimento, una encuesta, un archivo, un trabajo de campo, etc. Como vamos a ver aquí, en las ciencias sociales a menudo sucede que no hay acuerdo sobre la evidencia relevante para evaluar una hipótesis. Es decir, no hay acuerdo sobre el tipo de datos que debemos manejar. En este tema, presentaremos varias hipótesis sobre los fundamentos biológicos del concepto de cultura y veremos el tipo de datos que necesitaríamos para poder contrastarlas. Nuestro objetivo es mostrar que en antropología no sólo es importante disponer de buenas hipótesis sobre el concepto de cultura, sino partir de un acuerdo sobre el tipo de evidencia que necesitamos para aceptarlas o rechazarlas. En ausencia de este acuerdo, los debates pueden ser totalmente irresolubles y estériles.

El segundo objetivo del tema es presentar un dilema clásico sobre la evidencia, el problema de la inducción, y mostrar cómo afecta a cualquier estudio empírico sobre una población, con independencia de las hipótesis que pretendamos contrastar. El

problema de la inducción se plantea porque rara vez disponemos de una evidencia completa sobre el fenómeno que estudiamos: no seguimos veinticuatro horas a cada uno de los miembros de un grupo para documentar su actividad; partimos de una muestra y tratamos de generalizar a partir de lo observado. ¿En qué condiciones son aceptables tales generalizaciones? Como veremos, dependiendo de la concepción del trabajo etnográfico que adoptemos, tendremos distintas respuestas al problema de la inducción al estudiar una cultura. Presentaremos estos dos problemas en las tres secciones siguientes

En la sección 2, analizaremos algunos dilemas metodológicos implícitos en la definición naturalista del concepto de *cultura*. El naturalismo defiende aquí la definición del concepto de cultura a partir de los mecanismos biológicos innatos sobre los que se apoya nuestra vida social. Veremos qué tipo de mecanismos se proponen a este respecto y en qué medida podemos documentar su existencia empíricamente. En particular, *qué tipo de enfoque metodológico* sería necesario para dilucidar el debate que enfrenta a los partidarios de una definición *naturalista* de la cultura y a los defensores de una concepción *culturalista*, en la que la diversidad ambiental y social es más influyente que la biología al explicar nuestra organización cultural.

En la sección 3, proseguimos nuestro análisis de la definición naturalista de cultura estudiando cómo los etólogos identifican las culturas animales. Esto exige precisar el tipo de mecanismos cognitivos en los que se basa la transmisión social de sus pautas de comportamiento y diferenciarlos de los que se observan en nuestra especie. Veremos también en qué medida tales mecanismos son específicamente sociales y qué tipo de evidencia sería necesaria para documentar de modo concluyente su existencia. Por último analizaremos el método del que se sirven los etólogos para inferir la existencia de culturas animales y su alcance.

En la sección 4, veremos cómo el problema de la evidencia incompleta afecta también al trabajo de campo antropológico y de qué modo nos podemos enfrentar a él desde una perspectiva naturalista y hermenéutica.

2. La definición naturalista de cultura

El primer punto que vamos a tratar es un dilema clásico en antropología, la definición del concepto de cultura. No obstante, aquí no pretendemos agotar este debate, ni tan siquiera revisarlo, dada su enorme amplitud –para lo cual, se puede acudir con

provecho al reciente libro de Ángel Díaz de Rada (2010). Queremos examinar tan solo uno de los problemas metodológicos sobre el que pivota hoy la definición del concepto de cultura, el de la *unidad de las ciencias sociales*[1]. Puesto que todas ellas estudian, de un modo u otro, fenómenos que se derivan de nuestra acción individual o colectiva, cabe plantearse si a partir de una teoría sobre tales acciones podríamos dar una explicación unificada de cualquier fenómeno social. ¿Es posible dar una definición unificada e interdisciplinar del concepto de cultura?

Un ejemplo de paradigma teórico general para las ciencias sociales nos lo proporciona la teoría de la elección racional, que ya examinábamos en el tema 3. A partir de un modelo matemático sobre cómo tomamos nuestras decisiones, dadas unas creencias y deseos, podemos intentar explicar toda clase de fenómenos, desde la política a la economía. En esta sección vamos a ver cómo, apoyándose en la biología, la psicología nos proporciona un paradigma alternativo para unificar nuestras explicaciones sobre el concepto de cultura. En esta concepción, la cultura consistiría principalmente en representaciones mentales, basadas en capacidades cognitivas generales propias de nuestra especie –y sometidas por tanto a los principios generales de la teoría de la evolución. Muchos antropólogos discreparán, por supuesto, de semejante definición, pero aquí analizaremos exclusivamente su capacidad para unificar sobre bases psicobiológicas nuestra concepción de la cultura.

Intuitivamente, muchos pensarán que semejante *reducción naturalista* es inviable: una idea muy popular todavía en ámbitos extra-académicos es que la cultura constituiría un ámbito separado de la naturaleza, con sus propias leyes y métodos de estudio, sin conexión alguna con la biología. En particular, las ciencias sociales no

[1] Aunque no nos detendremos en ello, este problema de la unidad de la ciencia es ya antiguo y puede extenderse a la unidad de las ciencias sociales y naturales. Como podemos observar en la Historia de la ciencia que se ofrecen explicaciones convergentes de un mismo fenómeno desde disciplinas distintas: los conceptos de calor y entropía definidos en la termodinámica clásica se reinterpretaron desde la mecánica estadística; la luz, tal como era entendida en la óptica clásica, se redujo a un fenómeno electromagnético; la mecánica cuántica dio cuenta de la naturaleza de los enlaces químicos, etc. A mediados del siglo XIX, inspirados por este tipo de casos, algunos físicos alemanes defendieron que las ciencias no solamente progresarían desarrollando teorías para distintos fenómenos, sino por reducción de todas ellas a la física, que sabría explicar todos ellos en términos de fuerzas de atracción y repulsión entre corpúsculos. Este fue el programa conocido como *mecanicismo*. Aun en nuestros días, algunos físicos sostienen que el denominado modelo estándar sobre las leyes que rigen el comportamiento de las partículas elementales de la naturaleza constituye hoy la base sobre la que en última instancia descansarían la explicaciones de cualquier otra disciplina científica, pues no hay nada en el universo que no resulté de la composición de tales partículas según las fuerzas estudiadas en el modelo. Esta posición es conocida como *reduccionismo*.

necesitan presuponer elementos *innatos* en nuestra conducta. Todo se puede explicar en ella bien por aprendizaje individual o por transmisión social. Nuestra mente sería así como una *pizarra en blanco*, sobre la que se imprimiría la cultura, por usar la famosa metáfora de Steve Pinker)

Sin embargo, pocos autores se atreverían a defender literalmente semejante concepción, pues una postura radicalmente anti-innatista es hoy in defendible a la luz de los resultados acumulados a lo largo de las últimas décadas por las distintas ramas de la psicología, así como por la neurociencia y la genética del comportamiento. *El debate gira hoy sobre cuáles de nuestras capacidades cognitivas consideramos innatas y en qué medida la experiencia puede modificarlas*. El filósofo Jesse Prinz señala dos posibles posiciones a este respecto (2011, pp. 10-11):

Para un *naturalista extremo*, la mente vendría equipada con un amplio repertorio de "ideas innatas" y reglas para razonar de distintos modos sobre distintos tipos de ideas. Este repertorio sería universal y constitutivo de nuestra naturaleza humana. Además de estos universales, habría diferencias individuales respecto a rasgos de carácter, aptitudes y disposiciones vocacionales. Estas diferencias no serían necesariamente adaptativas y en ellas puede influir la experiencia. No obstante, esta diversidad es principalmente el resultado de diferencias hereditarias en nuestros genes.

Para un *culturalista extremo*, la mente viene provista de pocas "ideas innatas" (o ninguna) y las reglas innatas que organizan nuestro pensamiento se pueden usar en una amplia serie de capacidades cognitivas. La mayor parte de nuestras capacidades son aprendidas y las diferencias cognitivas con nuestros parientes animales más cercanos se derivan principalmente de pequeñas mejoras en los mecanismos cognitivos que compartimos con ellos. Los genes influyen en nuestros rasgos de carácter, disposiciones vocacionales y aptitudes, pero la experiencia les influye también poderosamente.

Las ideas innatas serían las representaciones mentales constitutivas de nuestra cultura. En un programa naturalista estas representaciones aparecerían de modo universal o recurrente, siguiendo la propia Historia evolutiva del *Homo sapiens*, puesto que se derivarían de mecanismos cognitivos comunes a toda la especie. Podríamos analizar así la conexión causal entre representaciones, así como su conexión causal con factores externos a nuestras propias capacidades cognitivas. Para el naturalista, la

cuestión es cómo se desarrollan dichas representaciones y de qué modo se aplican aquí los principios de la teoría de la evolución.

Siguiendo a Pascal Boyer (2000), distinguiremos tres tipos de programas de investigación complementarios a este respecto, de acuerdo con su objeto de estudio. En orden de mayor a menor generalidad, serían estos:

1) El estudio evolucionista de las representaciones culturales, cuyo principal exponente es la memética. Los memes serían las unidades culturales que se replicarían siguiendo los principios de evolución de cualquier otro sistema biológico.
2) El estudio de los mecanismos cognitivos generales que posibilitan las representaciones culturales en nuestra especie.
3) El estudio de los efectos específicos de tales mecanismos: ¿por qué los grupos humanos tienen las representaciones que observamos y no otras distintas?

En la lectura que proponemos como complemento para este tema (Castro et al. 2010), puede encontrarse una presentación más general de dos teorías paradigmáticas en los programas 1 y 2: la teoría de la herencia dual y la psicología evolucionista.

Para la *teoría de la herencia dual*, la cultura sería "un sistema de herencia regulado por reglas análogas, pero no idénticas, a las que regulan la herencia biológica". Como el alumno descubrirá al realizar la lectura de ampliación, las representaciones culturales están sometidas a los principios generales de la evolución, pero se sirven de mecanismos de transmisión distintos que co-evolucionan con los puramente biológicos. En particular, nuestros mecanismos cognitivos a veces favorecen la adopción (v.gr., por imitación) de ciertas representaciones atendiendo a su propio contenido, mientras que otras veces la adopción se realiza atendiendo no al contenido sino al contexto (v.gr., ecológico) en el que se inscribe la representación.

Para la *psicología evolucionista*, la mente sería un sistema compuesto de múltiples módulos que controlarían, a modo de algoritmos, distintos tipos de conductas en toda la especie. Estos módulos serían innatos, pues de otro modo serían imposible explicar su adquisición a través del aprendizaje individual: son tantos que llevaría demasiado tiempo, si es que alguna vez se produce.

Podemos ilustrar estos enfoques con el análisis que Pascal Boyer (2000) nos propone de la diversidad de creencias sobre entidades sobrenaturales documentadas en toda clase de religiones: "fantasmas" que atraviesan paredes, aparecen en varios lugares

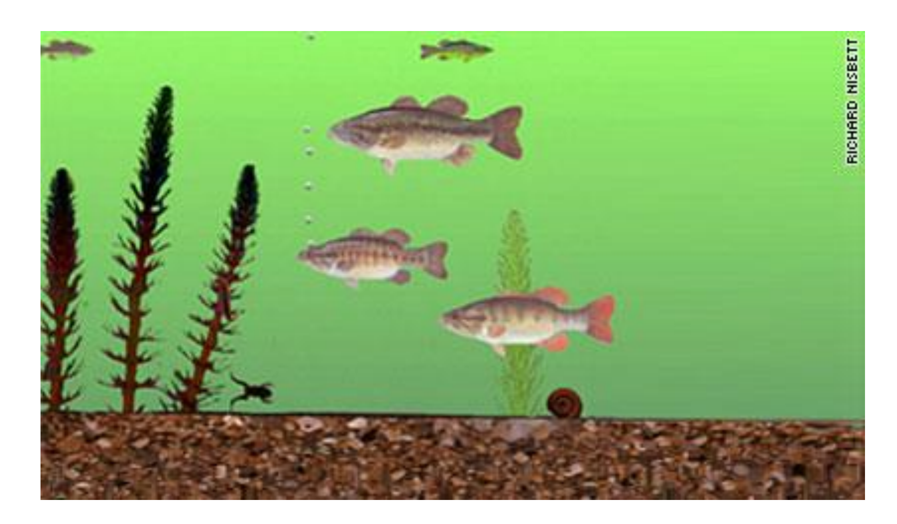
simultáneamente, se desplazan al instante, etc. La diversidad de manifestaciones de semejantes creencias (los incontables tipos de "fantasmas") podría servir como ilustración de la tesis culturalista: las creencias religiosas de este tipo no constituirían ideas innatas, sino que surgirían sin participación de mecanismos cognitivos generales. Sin embargo, Boyer propone que surgirían sistemáticamente como violación de nuestros conceptos innatos sobre física. Desde edad muy temprana, los niños de nuestra especie dispondrían de una ontología informal sobre el mundo (por ejemplo, "no se puede atravesar un sólido"), cuya existencia se puede documentar experimentalmente. Es justamente el carácter anti´-intuitivo de este tipo de entidades lo que facilita su difusión, pues se puede mostrar experimentalmente que atraen mayor atención y se recuerdan con más facilidad que las entidades ordinarias (que no atraviesan paredes). Podemos clasificar las creencias sobre entidades sobre-naturales en función del tipo de ideas innatas que violan: sobre física, como acabamos de ver; sobre biología (e.g., las entidades inmortales); sobre psicología (e.g., telépatas), etc. No importa tanto cómo se producen, pues semejantes entidades se pueden inventar de cualquier manera y de ahí su diversidad, sino en virtud de qué mecanismos se difunden, pues aquí es donde aparece su carácter universal.

Los enfoques del primer tipo investigan el contenido de las representaciones culturales, mientras que los segundos se concentran en el tipo de mecanismos cognitivos que los generan. En ambos casos, no obstante podemos apreciar su carácter radicalmente naturalista: hay representaciones mentales que, como ideas innatas, se manifiestan de modo universal en las distintas culturas generadas por nuestra especie, mientras que la diversidad se explica, en buena parte, por el contexto en el que operan nuestros mecanismos cognitivos. Como indican Castro et al. (2010, p. 235), podemos efectuar aquí la siguiente distinción entre *cultura adoptada* y *cultura evocada*:

> La *cultura adoptada* consiste en un conjunto de creencias, valores, normas, tecnologías, etc., que fluyen de individuo a individuo a través del aprendizaje social (observación, imitación, enseñanza). Por su parte, la *cultura evocada* se compone del conjunto de variantes conductuales que son el resultado de la acción de los mecanismos psicobiológicos en cada contexto ambiental concreto.

Para un culturalista extremo, el contenido de la cultura evocada sería mínimo Pero un naturalista, en cambio, sería considerable. Hemos visto ya un ejemplo sobre el peso de la cultura evocada en nuestras creencias religiosas, pero hay evidencia también a favor del peso de la cultura adoptada sobre algunos mecanismos cognitivos muy

elementales. Pensemos por ejemplo en el experimento de Takahiko Masuda y Richard Nisbett sobre la siguiente imagen:



En ella, vemos peces que nadan en un paisaje subacuático. La imagen se les presentó a dos grupos de individuos, japoneses en uno y estadounidenses en otro, a los que se les preguntó después sobre su contenido. La mayoría de los japoneses se concentró en la descripción de la escena, mientras que los norteamericanos lo hicieron en los peces (prestando mayor atención a los de mayor tamaño). Luego Masuda y Nisbett les presentaron a ambos grupos una imagen de un pez preguntándoles si estaba en la animación: si se presentaba en el contexto de la escena subacuática original, los japoneses acertaban a reconocerlo con mayor facilidad que si se presentaba el mismo pez en otro escenario; para los estadounidenses, la tasa de aciertos apenas variaba con uno u otro contexto. Resultados como estos indican que nuestra adscripción cultural influye sobre nuestra percepción: por ejemplo, podría interpretarse que las culturas colectivistas orientales priman nuestra visión de conjunto, mientras que las culturas individualistas occidentales favorecen la atención a los objetos por separado. ¿Constituye esto una objeción válida contra el enfoque naturalista?

Para poder dilucidar la disputa entre naturalistas y culturalistas es necesario adoptar una metodología que nos permita establecer de qué lado está la evidencia empírica. Esto exige adoptar un enfoque comparativo (tal como discutiremos con más detalle en el tema 7): es necesario establecer tipos de representaciones culturales, clasificadas en función de los mecanismos cognitivos y contextos que facilitan su difusión, para comprobar su grado de universalidad: por ejemplo, ¿en cuántas poblaciones se observan? Para poder afirmar que en tales poblaciones operan

mecanismos cognitivos comparables, necesitamos evidencia experimental independiente: por ejemplo, experimentos psicológicos que prueben su existencia. Esta concepción comparativa y experimental de la antropología es hoy minoritaria, lo cual pone de manifiesto en qué grado una definición que unificase el concepto de cultura sobre bases psico-biológicas naturalistas supondría una reforma del modo en el que se cultiva hoy la disciplina.

3. Culturas animales y culturas humanas

Una forma alternativa de explorar las posibilidades de una definición naturalista de cultura es analizando la distinción entre culturas animales y culturas humanas. Para un naturalista existe, desde luego, continuidad evolutiva entre ambas, en la medida en que nuestros mecanismos cognitivos no son radicalmente distintos de los de algunos otros primates y otras muchas especies. Hace ya décadas que la etología, como ciencia del comportamiento animal, se planteó el problema de la existencia de culturas animales. Aun cuando no exista aún un consenso sobre el concepto de cultura animal, la mayor parte de las definiciones pivotan sobre el aprendizaje social de conductas que conforman una tradición distintiva de un grupo. Ejemplos bien conocidos de semejantes conductas culturales son los siguientes:

> Los chimpancés de la reserva del Gombe en Tanzania usan bastoncillos para pescar termitas, mientras que los que viven en la selva Taï en Costa de Marfil no; a la inversa, el uso de piedras como martillos para abrir nueces se observa entre los chimpancés de Taï, pero no en los de Gombe. Algunos orangutanes de Borneo hacen “muñecas” con manojos de hojas, otros usan herramientas como estimulantes sexuales e incluso algunos hacen pedorretas con la boca al irse a la cama. Grupos de monos capuchinos de cara blanca en Costa Rica siguen convenciones sociales inéditas en otros grupos de capuchinos, tales como olerse mutuamente las manos o ponerse los dedos mutuamente en la boca. Las ballenas jorobadas de distintas regiones cantan canciones diferentes y algunos delfines hembra y sus hijas usan esponjas como herramientas mientras forrajean. (Laland & Galef 2009, p.1)

A diferencia de lo que sucedía en el epígrafe anterior, al estudiar las culturas animales nos interesamos fundamentalmente por su *cultura adoptada* y los mecanismos cognitivos en los que se basa, pues ahí es donde deberíamos encontrar la diferencia con las culturas humanas. No nos interesa desde luego las conductas puramente innatas o aprendidas individualmente, con independencia del grupo. Esto es, el etólogo tiene que identificar una pauta de conducta y verificar que se transmite socialmente en un grupo de individuos de una especie. Como vamos a ver a continuación, son tres los problemas

metodológicos a los que nos enfrentamos aquí: la identificación del mecanismo de transmisión (y en particular, cómo diferenciar los mecanismos propios de culturas animales y humanas), el papel que desempeña el grupo en la transmisión y la dificultad de reunir evidencia suficiente de que tales mecanismos son efectivamente responsables de la aparición de un patrón de conducta cultural.

El concepto de aprendizaje social pivota, como decíamos, sobre los mecanismos cognitivos en los que se apoya. Algunos de los mecanismos propuestos son los siguientes:

- *Estímulos destacados socialmente* (*social stimulus enhancement*): un ejemplo canónico sería el de los herrerillos comunes del sur de Inglaterra. A principios de los años 1920, algunas de estas aves aprendieron a abrir las botellas de leche que los repartidores depositaban cada mañana en el umbral de las casas, para consumir la nata. Algunas otras especies se sumaron a esta práctica, que se extendió por buena parte del Reino Unido. El estímulo sería aquí el tapón: el picoteo es una conducta habitual del herrerillo y el descubrimiento casual de la nata debajo del tapón condicionó la conducta de un primer individuo. La observación del picoteo del tapón atraería la atención de un segundo individuo, condicionando su conducta si lo intenta con éxito y así sucesivamente. El estímulo (el tapón a picotear) sería destacado socialmente a través de la conducta del grupo, facilitando su difusión.
- *Emulación*: un individuo reproduce a partir de la observación el patrón de movimientos de otro individuo.
- *Imitación programática* (*program level imitation*): se produce cuando un individuo no simplemente copia la conducta de otro, sino el principio de organización subyacente. Por ejemplo: el chimpancé que ve cómo otro chimpancé obtiene comida de un contenedor e inventa otra forma de acceder a ella.
- *Aprendizaje observacional*: se produce cuando un individuo observa, retiene y replica un comportamiento nuevo ejecutado por terceros, o bien se abstiene de ejecutarlo, si las consecuencias son negativas. En este sentido, es distinto de la imitación, pues se puede aprender a través de la observación sin necesidad de duplicar la acción original.

Todos estos mecanismos cognitivos son sociales en la medida en que se basan en la interacción con otros individuos de la misma especie. Y no son privativos de las culturas animales: podemos observarlos también en nuestra propia especie. El primer dilema, por tanto, es el de explicar la diferencia entre culturas animales y humanas. Si adoptamos el enfoque naturalista sobre estas últimas que presentábamos en la sección

anterior, deberíamos buscar un mecanismo cognitivo propio de nuestra especie como origen de nuestra especificidad cultural.

Son bastantes los autores que diferencian aquí la *auténtica imitación*, propia de los humanos, de la simple imitación que observamos en otras especies. Michael Tomasello defiende, por ejemplo, que nuestra capacidad de imitar comportamientos se base en el reconocimiento de la intención de sus autores, cosa que ninguna otra especie logra. Somos capaces de atribuir creencias y deseos a otros individuos para explicar su comportamiento, de modo que podemos reproducirlo con mayor fidelidad que cualquier otra especie.

Tomasello (2005) lo ilustra con el siguiente experimento que realizamos, por un lado, sobre dos grupos de niños de dos años (A,B) y, por otro lado, sobre dos grupos de chimpancés (C,D). A los cuatro grupos se les ofrecen rastrillos y objetos fuera de su alcance. A los grupos A y C, un experimentador les muestra cómo usar el rastrillo para alcanzar los objetos de modo eficiente. A los grupos B y D, otro experimentador les muestra un modo menos eficiente de usar el rastrillo para alcanzar los objetos.

	Uso eficiente del rastrillo	Uso menos eficiente del rastrillo
Niños de dos años	Grupo A	Grupo B
Chimpancés	Grupo C	Grupo D

Los niños de dos años reprodujeron en ambos casos el comportamiento del experimentador, con independencia de su eficiencia. Los chimpancés se sirvieron del rastrillo de múltiples maneras, con independencia de lo que les mostrase el experimentador. La diferencia entre niños y chimpancés sería que los primeros son capaces de discernir las intenciones del experimentador y producir una verdadera imitación de su comportamiento. Los chimpancés simplemente intentan alcanzar el mismo objetivo y, en ocasiones, lo conseguían de modo más eficiente que los niños. No se trata, por tanto, de que la verdadera imitación sea necesariamente más exitosa que la simple emulación, sino de que posibilita un tipo de interacción social diferente. A juicio de Tomasello, esta capacidad cognitiva explicaría qué hay de original en el aprendizaje social (y, por ende, la cultura) de nuestra especie.

Esta posición no está libre de objeciones, por supuesto. ¿Cuántos de nuestros rasgos culturales dependen de la auténtica imitación? ¿Cómo podemos medir la

fidelidad de la copia para diferenciar la auténtica imitación (mayor fidelidad) frente a la simple emulación (menor fidelidad)? Hay diferentes métodos para comprobar estas hipótesis, pero aquí no examinaremos su alcance. Pues asumiendo incluso que la verdadera imitación fuese un mecanismo cognitivo específicamente humano, podemos preguntarnos hasta qué punto bastaría para definir nuestra cultura.

La mayor parte de las aproximaciones que venimos examinando al concepto de aprendizaje social pivotan más sobre el aprendizaje que sobre su condición específicamente social. Tal como discutimos en el tema 3, al asumir el concepto de racionalidad, la ciencia social de inspiración analítica pretende dar cuenta de la interacción entre individuos que consideramos característica de nuestra organización social. Ni los conceptos de aprendizaje que examinamos en esta sección ni el concepto de cultura que presentamos en la anterior presuponen formas complejas de interacción: se trata exclusivamente de explicar la transmisión de representaciones a partir de las características del sujeto y el medio. Pero poco nos dicen acerca de cómo los sujetos se relacionan entre sí.

Podríamos plantearnos entonces si hay formas de interacción específicas de nuestra especie que den cuenta de la diferencia entre nuestras culturas y las culturas animales. Una propuesta muy interesante en este sentido es la un equipo español de biólogos y científicos sociales, formado por los hermanos Castro Nogueira y M. A. Toro. Su hipótesis central sería la siguiente:

> Sugerimos que los seres humanos han desarrollado evolutivamente mecanismos psicobiológicos que facilitan el aprendizaje *assessor*, haciéndonos emocionalmente receptivos a la aprobación y a la censura ajena, de manera que asociamos lo apropiado o inapropiado de una conducta con las emociones de agrado o desagrado que genera su aceptación o rechazo en el entorno social más íntimo de cada individuo. (Castro et al. 2010, p. 296)

En otras palabras, el mecanismo cognitivo distintivo de nuestra especie sería nuestra capacidad para categorizar evaluativamente cualquier representación o conducta. Se trata de un mecanismo cognitivo análogo a los estudiados por la psicología evolucionista, pero no sólo facilita la transmisión, simplificando la selección de representaciones y creando incentivos para aceptarlas o rechazarlas –premios y castigos. Además, propicia la coordinación social de acuerdo con los valores que cada grupo adopte. La capacidad *assessor* nos permite valorar y comprender la valoración de

nuestro grupo, ajustando nuestra conducta en consecuencia. Seríamos los únicos homínidos dotados de esta capacidad y esto explicaría la complejidad de nuestras formas de organización social y la especificidad de las culturas que generan: serían representaciones mentales cargadas valorativamente. Para poder comprobar la hipótesis assessor, los Castro nos sugieren dos tipos de evidencia: la búsqueda de comportamientos de aprobación y reprobación en primates no humanos (hasta ahora no se ha observado); y el estudio de los mecanismos de aprendizaje de valores en nuestra propia especie: en palabras de Laureano Castro (comunicación personal), "no se trata ya de efectuar tareas en presencia de las crías para que estas puedan imitarlas como parece que hacen algunos primates, sino de transferir a los hijos el valor que le han otorgado a las conductas que han aprendido y categorizado con anterioridad".

Tenemos, por tanto, dos debates. En primer lugar, en qué tipo de mecanismos cognitivos se apoya el aprendizaje social animal y humano. En segundo lugar, qué hay de específicamente social en tales mecanismos. Como apuntamos en ambos casos, necesitaríamos más evidencia empírica que la que hoy hay disponible para poder progresar en ambas cuestiones. Para concluir, analicemos uno de los métodos más exitosos empleados por los etólogos para inferir la existencia de culturas animales. Incluso si tuviéramos un acuerdo sobre los mecanismos en los que se basa el aprendizaje social, su observación en grupos animales es problemática: es raro poder asistir a una innovación cultural en el mismo momento en que se produce para documentar después cómo se transmite paso a paso en todo un grupo. Tenemos que contentarnos con mostrar la existencia de comportamientos de carácter cultural difundidos diferencialmente en un grupo respecto a otros. Pero ¿cómo que tales comportamientos son aprendidos socialmente?

De esto se ocupa el denominado *método de exclusión*[2]. Compartir una cultura crea homogeneidad en los comportamientos de un grupo, a la vez que les diferencia de otros grupos. Si hay diferencias en el comportamiento de dos grupos con la misma dotación genética y el mismo tipo de hábitat, tales diferencias sólo pueden ser culturales.

[2] De entre los muchos autores que se ocupan del tema en la compilación de Laland & Galef (2009), seguimos principalmente el artículo de C. P. van Schaik, "Geographic Variation in the Behavior of Wild Great Apes: Is It Really Cultural?" (pp. 70-98).

Idealmente, el método de exclusión es un caso particular del *método de la diferencia* propuesto por John Stuart Mill, que estudiaremos en tema 7: comparamos casos en los que se dé el fenómeno de interés y casos en los que este fenómeno no esté presente. Si la única diferencia entre esos casos reside en un factor, entonces podemos considerar que dicho factor causa el fenómeno que nos interesa. En este caso, puesto que un comportamiento sólo puede tener tres fuentes (cultura, genes y hábitat), controlamos las dos últimas y vemos en qué medida la cultura basta para producir dicho comportamiento.

No obstante, el control que podemos ejercer sobre los tres factores considerados dista de ser completo. En la práctica, analizamos el comportamiento de distintos grupos de individuos de una misma especie en una región dada, a partir de observaciones "etnográficas": un etólogo sigue a los animales en su medio, con todas las dificultades de acceso que ello supone. No es un experimento comparativo "en el laboratorio", donde tenemos un control más exhaustivo del comportamiento de cada participante.

Para poder aplicar el método, debemos disponer primero de una región en la que un comportamiento aparezca en una región como si se tratase de un tablero de ajedrez. Es decir, deben existir grupos en los que se observe y grupos en los que no. Esto exige definir el patrón de conducta de modo suficientemente claro para evitar que su aparición o desaparición en un grupo sea un simple error del observador y acumular un número suficiente de horas de observación de cada grupo para minimizar las probabilidades de no registrarlo –si realmente existe.

Debemos entonces descartar que un comportamiento tenga causas puramente ambientales, es decir, debidas a las diferencias en el medio en el que opera un grupo frente a otros. Por ejemplo, en un estudio sobre los rasgos culturales entre grupos de orangutanes distribuidos por las islas de Sumatra y Borneo (van Schaik 2009), se observó que en un grupo usaba palitos como instrumentos para hurgar en agujeros en los árboles y extraer miel de colmenas de abejas sin aguijón, así como otros insectos. Para descartar una causa puramente ecológica de esta conducta, los primatólogos estudiaron otros grupos de distintas regiones para verificar si los agujeros en los árboles aparecían con igual frecuencia en ambos, si en ellos se alojaban insectos, qué tipo de insectos, etc. Si la causa fuera puramente ecológica, tendríamos una presencia del comportamiento proporcional a la abundancia de agujeros e insectos en cada región.

Pero lo que se observa es que el comportamiento es general entre los miembros del grupo de una región A y completamente ausente en todas las demás, aun cuando en estas haya también colmenas, etc. El comportamiento fue inventado con mayor facilidad quizá en la región A y a partir de ahí podemos atribuir su difusión al aprendizaje social.

Luego debemos descartar el origen genético de una conducta. Los autores del estudio sobre orangutanes adoptaron aquí el siguiente enfoque. Se estudia la semejanza entre los comportamientos de pares de individuos extraídos de dos grupos que viven cada uno a un lado de un río que no pueden cruzar, analizando la distancia genética entre ambos, la semejanza de sus hábitats y el tiempo de asociación a cada grupo –esto último serviría como indicador del aprendizaje social: cuanto más tiempo asociado a un grupo, más probable es que un individuo aprenda una conducta. Tratamos de ver entonces cuál de estas tres variables se asocia más claramente con las diferencias comportamentales y puede predecir su aparición. Puesto que una conducta no se origina exclusivamente en una sola variable, sino en una combinación de las tres, este método sólo será efectivo si tenemos suficiente variación en los datos como para poder señalar la contribución predominante de una de ellas.

Si logramos descartar el origen ecológico o genético de una conducta, el método de exclusión nos permitiría concluir que se trata de un rasgo cultural, basado en el aprendizaje social. No obstante, la conclusión no es absolutamente segura. Como se muestra en los dos ejemplos propuestos, en muchos casos no tenemos evidencia directa del aprendizaje social de una conducta: el análisis ecológico no muestra cómo aprenden los orangutanes a servirse de ramas para escarbar, si a través del grupo o individualmente; tampoco el tiempo pasado con un grupo mide directamente la forma en la que los orangutanes aprenden –pueden hacerlo solos, sin necesidad de cooperación. Hay casos en los que es posible documentar estas formas de aprendizaje directamente en cada caso, pero no siempre –baste pensar en animales más difíciles de seguir, como los cetáceos.

En resumidas cuentas, es necesario de disponer de distintas fuentes de evidencia para poder afrontar la investigación naturalista de la cultura, tanto sobre sus mecanismos generadores como sobre sus efectos sobre grupos. Nuestros métodos para obtener tales datos son necesariamente imperfectos. Como veremos en el tema 7, cuando mejor controlamos todos los factores, como sucede en el laboratorio (o en un zoo, en la investigación con animales), más dudas tendremos de si realmente

reproducimos los fenómenos que se observan en la naturaleza. Pero si tratamos de estudiar una cultura mediante el trabajo de campo, nuestras conclusiones estarán condicionadas por la sistematicidad de nuestras observaciones. Como vamos a ver en la sección siguiente, este problema no es exclusivo de los estudios con animales: los antropólogos se lo han encontrado también al estudiar nuestras propias culturas.

4. La evidencia sobre culturas humanas

El dilema epistemológico que veíamos a propósito del método de exclusión es un caso particular de un dilema filosófico clásico: es el denominado "problema de la inducción". Cuando estudiamos una clase de objetos, normalmente no tenemos acceso a todos sus miembros y tenemos que generalizar a partir de una muestra que puede ser incompleta: durante siglos en Europa se creyó que todos los cisnes eran blancos, hasta que en el XVIII se descubrieron cisnes negros en Australia. El problema con la inducción es que no tenemos esquemas de razonamiento que garanticen nuestras generalizaciones: no podemos inferir de un enunciado verdadero como "algunos cisnes son blancos" la verdad del enunciado "todos los cisnes son blancos". La estadística nos proporciona distintas técnicas para cuantificar, por ejemplo, la probabilidad de cometer un error cuando generalizamos a partir de los datos de una muestra: v.gr., un intervalo de confianza nos dirá que si repetimos el muestreo, en qué porcentaje de casos el valor que buscamos se encontrará efectivamente en el intervalo; pero no podemos concluir si está o no en un caso particular. Los razonamientos inductivos son, por tanto, inevitablemente inciertos y debemos encontrar el modo de justificar nuestros resultados a pesar de su incertidumbre.

Con independencia de la definición de cultura (esta vez, humana) que adoptemos, no importa si naturalista o hermenéutica, en el trabajo de campo los antropólogos se han encontrado también este problema. Como argumenta nuestro compañero Francisco Cruces, la inducción no era un problema demasiado grave en la antropología clásica por la propia articulación narrativa (el *cronotopo*) del trabajo de campo:

> El modelo de espacio era el de la *isla*: un espacio culturalmente homogéneo y holísticamente abarcable, bien demarcado, apropiado por un grupo humano netamente definido, integrado simbólicamente y discontinuo con respecto a cualquier otra isla adyacente. A esta metáfora insular le corresponde también un tiempo propio: un *ciclo*. Es decir, un dispositivo de medida del tiempo

> autónomo, dotado de su propio alfa y omega, de unidades de duración distintivas, de un ritmo de sucesiones diferenciado y de una orientación del conjunto hacia eventos y conmemoraciones clave. El ciclo recorta un tiempo aparte, cerrado sobre sí mismo, eternamente renovado, que habla de la autonomía de una comunidad humana sobre los asuntos que le conciernen. (Cruces 2003, pp. 169-170)

El estudio intensivo de una comunidad bien delimitada durante un periodo de tiempo cerrado garantizaba que las conclusiones del etnógrafo se basarían en una evidencia completa. No obstante la crítica metodológica de los propios antropólogos a semejante discurso pone hoy en cuestión la posibilidad de obtener conclusiones generales en el trabajo de campo. Por una parte, se discute desde los años 1980 la representación unívoca de una cultura como si se tratase de un conjunto de normas, representaciones y valores que solo admitiese una interpretación. Si así fuera, la explicación de las acciones de nuestros "nativos" sería sumamente simple, pues serían aplicaciones literales de tales normas, representaciones y valores, lo cual dista de ser el caso. La objeción es que semejantes etnografías no serían sino generalizaciones a partir de la visión dominante dentro de la comunidad estudiada, posiblemente la de un grupo particular dentro de ella. Tomaríamos la parte por el todo (el problema de la inducción) de un modo injustificado.

En realidad, tal como advierte Cruces, el trabajo de campo se desarrolla hoy en condiciones en las que la delimitación de la comunidad estudiada es normalmente problemática: es necesario admitir diferencias de perspectiva y distintos grados de pertenencia entre los miembros de un grupo, puesto que su actuación va más allá de la aplicación literal de una cultura unitaria, es intrínsecamente creativa. A lo sumo, el trabajo de campo producirá una "instantánea", no una visión completa de la actividad de un grupo.

Para una concepción naturalista de la antropología, como pueda ser la de Dan Sperber, esta diversidad de representaciones dentro de una cultura no sería problemática. Desde su punto de vista, no es necesario preocuparse de las reglas que fijan cómo se interpreta una representación cultural, sino que asume que buena parte de ellas admiten una interpretación simple y debemos ocuparnos de los mecanismos psicológicos y sociales que explican cómo se generan o transmiten. Serían estos mecanismos los que explicarían cómo algunas de ellas se vuelven predominantes (las entidades sobrenaturales del ejemplo anterior), mientras que otras apenas se difunden. En la concepción de Sperber la cultura sería la suma de representaciones individuales y

se trataría de dar cuenta de cómo algunas son mayoritarias y otras minoritarias. No obstante, una objeción contra semejante planteamiento es que a menudo el antropólogo estudia fenómenos culturales que los miembros de un grupo no aciertan a representarse adecuadamente. En las explicaciones funcionales, por ejemplo, veíamos que los participantes desconocen la conexión entre sus actos y los beneficios que reportan para el grupo. En general, tal como observa Mark Risjord, al concentrarse en la transmisión de las representaciones, Sperber deja en un segundo plano la explicación de la acción (individual y colectiva). ¿Debería abandonar la antropología el estudio de semejantes fenómenos?

Pero, tal como señala Francisco Cruces, cuando se aborda este dilema en una perspectiva hermenéutica la antropología debe renunciar a las "etnografías con final feliz". Las convenciones literarias del género establecían que un antropólogo partiría de un problema de traducción en su contacto inicial con los nativos que su trabajo de campo le permitiría resolver. La etnografía se cerraría así con una traducción bien resuelta entre la cultura estudiada y la del propio antropólogo. Pero la separación entre tales culturas es hoy dudosa en la mayor parte de los trabajos de campo: el antropólogo está abocado a una descripción resultado es una descripción que podríamos denominar, siguiendo a Cruces, una descripción *heteroglósica*: los lenguajes del antropólogo y su informante se entremezclan, pues a menudo este último comparte parcialmente la cultura de aquel e incluso puede que sepa algo de teoría antropológica. No hay forma de efectuar una traducción "clásica". No habrá, por tanto, "un dictamen definitivo sobre la causa o el sentido de los procesos culturales, sino una búsqueda de sentido" (Cruces 2003, p. 168), local e irónica. En otras palabras, se resuelve el problema de la inducción renunciando a generalizar.

El objetivo de este tema, por tanto, consiste en mostrar cómo la perspectiva que adoptamos sobre la cultura nos obliga a manejar evidencias de distintos tipos y fuentes. Como veíamos en la sección 2, resolver el debate entre naturalistas y culturalistas nos obligaría a manejar repertorios de datos culturales muy distantes de la práctica antropológica mayoritaria. En la sección 3 veíamos la dificultad de identificar los mecanismos de transmisión cultural en animales, tanto en el laboratorio como en el campo. Y en la sección 4 acabamos de ver cómo los antropólogos se ven obligados también a manejar evidencia incompleta ante las dificultades para superar el problema

de la inducción. Es necesario, por tanto, ser conscientes del tipo de evidencia que manejamos, según la definición de cultura que adoptemos, y saber qué tipo de generalizaciones es posible efectuar con ella –si es que es posible alguna.

OBJETIVOS

- *Distinguir entre posiciones naturalistas y culturalistas acerca de los fenómenos sociales, señalando qué tipo de evidencia se puede ofrecer a favor y en contra de cada una*

- *Conocer qué tipo de mecanismos cognitivos posibilitarían la cultura animal y humana, señalando q*ué evidencia hay a favor de cada uno de ellos.

- *Analizar cómo afecta el problema de la inducción al estudio etnográfico de culturas animales y humanas.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en que se basa este capítulo*

P. Boyer, "Evolutionary psychology and cultural transmission", *The American Behavioral Scientist* 43.6 (2000), pp. 987-1000.

Miguel Ángel Castro, Laureano Castro, Miguel Ángel Toro, "Evolución y cultura: una aproximación naturalista a las ciencias sociales", *Éndoxa: Series Filosóficas* 24 (2010): 219-245. [*Disponible en el curso virtual*]

F. Cruces, "Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados", *RDTP*, LVIII, 2 (2003): 161-178. [*Disponible en el curso virtual*]

K. Laland & B. Galef, eds., *The Question of Animal Culture*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.

J. Prinz, *Beyond Human Nature*, N.York, Allen Lane, 2012.

M. Tomassello, *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2008.

2. *Lecturas complementarias*

A. Díaz de Rada, *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid, Trotta, 2010.

Laureano Castro Nogueira *et al.*, ¿Quién teme a la naturaleza humana? Barcelona, Tecnos, 2008.

J. Mundó, "Filosofía, ciencia social y cognición humana", *Papers* 80, 2006 257-281. [*Disponible en el curso virtual*]

D. Sperber, *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Madrid, Morata, 2005.

EJERCICIOS

1. Analice el siguiente texto del filósofo Jesse Priz (2012,p. 366) sobre los universales comunes a toda nuestra especie:

> Decir que algo es universal no implica que se encuentre en cada individuo en particular –hay individuos raros o patológicos. Más bien la idea es que hay cosas que encontramos en toda, o casi toda, sociedad humana de la que tenemos noticia. El antropólogo Donald Brown ofrece una lista de 200 rasgos de este tipo en su libro *Universales humanos*. Algunos pueden ser exclusivamente humanos, como el matrimonio, la religión o el arte. Otros los compartimos con algunos animales no-humanos, como la memoria o la cooperación. La búsqueda científica de universales es tan interesante como arriesgada. La dificultad principal es que los supuestos universales a menudo refutan la variabilidad humana. Consideremos el arte. Es cierto que la mayor parte de culturas humanas tienen algo que podríamos llamar arte, pero no en todas sus manifestaciones. Algunas culturas tienen música y danza, pero no pintura ni escultura, por ejemplo. Y algunas culturas con pintura y escultura pueden usarlas para cosas totalmente distintas. ¿El retrato de un antepasado que se usa en un rito funerario es realmente una obra de arte? Más aun, es una confusión calificar a estos universales como un aspecto de la naturaleza humana. Muchos de los ítems en la lista de Brown probablemente no son cosas que hagamos en virtud de nuestra constitución biológica. Por ejemplo, de nuevo, el arte. ¿Tenemos un gen de la pintura o una región cerebral para la escultura? El arte puede ser el producto accidental de otras habilidades. En realidad, puede ser una invención reciente. Los humanos modernos existimos desde hace 200.000 años, pero sólo hemos tenido pintura y escultura desde hace 35.000 años. Este supuesto universal sólo lo ha sido en los últimos milenios, lo cual apunta a que no es un instinto humano.

(a) ¿Qué tipo de posición defiende Prinz: naturalista o culturalista? ¿Por qué?
(b) ¿Qué tipo de evidencia haría falta para que un rasgo fuera auténticamente universal y derivado de nuestra constitución biológica?
(c) ¿Qué tipo de métodos, de entre los enumerados en el capítulo, haría falta para obtener tal evidencia?
(d) ¿Por qué la definición de las categorías potencialmente universales, como “arte”, es problemática?

2. Analice este fragmento del texto de Jordi Mundó, "Filosofía, ciencia social y cognición humana" (disponible en el curso virtual):

> Si los deseos o las creencias no son sólo el producto de la socialización y han emergido en todas las culturas, entonces la hipótesis causal más verosímil es que nuestros programas de desarrollo o arquitecturas cognitivas nos imponen esta forma de interpretar el mundo interno de los demás humanos. Las inferencias sobre los estados mentales de los demás serían generadas por un sistema cognitivo dominio-específico a veces denominado «módulo de la teoría de la mente». El módulo consistiría en un mecanismo computacional especializado que capacitaría para representarse la noción de que los «agentes» pueden tener «actitudes» hacia las «proposiciones» (entonces, Tristán puede «creer» que X, Isolda puede «pensar» que X, etc.). Este sistema inferencial dominio-específico se desarrolla siguiendo una pauta característica que es común en los distintos contextos culturales estudiados. Las personas de distintas culturas pueden desplegar sus psicologías intuitivas de formas diversas (la expresión y percepción de estas intuiciones es, en parte, modelada socialmente), pero la maquinaria computacional que guía el desarrollo de las nociones intuitivas será la misma, y, de hecho, algunas de las nociones desarrolladas también serán las mismas. Así, los humanos accederíamos al mundo con la propensión a organizar nuestra comprensión de las acciones de los demás en términos de deseos y creencias, del mismo modo que el repertorio de nuestra retina organiza patrones en dos dimensiones bajo el supuesto de que el mundo es tridimensional y de que los objetos son permanentes, tienen contornos y son sólidos.

(a) ¿En cuál de los programas de investigación que presentamos en el tema 2 se inscribiría el texto? ¿Por qué?
(b) ¿Qué relación tiene la posición del texto con el uso de la explicación intencional en ciencias sociales?
(c) ¿Qué relación hay entre la verdadera imitación postulada por Tomassello y el “módulo de teoría de la mente”?
(d) ¿Podría plantear alguna objeción a este texto a la vista del texto de Prinz?

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

(1a) La de Prinz es una posición culturalista pues pone en cuestión la posibilidad de una definición fundamentalmente biológica de categorías como “arte”, señalando más bien su carácter social y situado.

(1b) Tal como lo plantea Prinz, para que un rasgo fuera universal su definición debiera ser precisa, deberíamos encontrarlo en todas y cada una de nuestras culturas y desde los mismos orígenes del proceso de hominización.

(1c) Para poder documentar la existencia universal de un rasgo cultural, necesitaríamos el método etnográfico, pues deberíamos registrar su existencia en todas las culturas de las que tenemos noticia. Para poder atribuirle un fundamento biológico, necesitaríamos, al menos, experimentos de laboratorio en los que se demostrase la existencia de un mecanismo cognitivo que genere el rasgo que buscamos.

(1d) Las categorías como *arte* es problemática como universal por su propia variabilidad histórica: no tenemos una definición que cubra todos los posibles casos registrados a lo largo de los siglos, porque no la hemos usado siempre en el mismo sentido.

(2a) Tenemos aquí un caso de psicología evolucionista: la teoría de la mente sería un módulo mental como los que presentábamos en la sección 2.

(2b) La explicación intencional se basa en la posibilidad de atribuir creencias y deseos al agente. Si podemos suponer que todo agente, por su constitución biológica, cuenta con tales entidades mentales, será posible construir explicaciones intencionales de cualquier decisión, con independencia de la cultura del agente.

(2c) La verdadera imitación es aquella que capta las intenciones del agente. Es decir, sus creencias y deseos. Por tanto, supone una teoría de la mente en el imitador y en el imitado.

(2d) ¿Podemos definir “creencias” y “deseos” de un modo suficientemente preciso para captar todas sus manifestaciones culturales?

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

En el curso virtual disponéis del texto siguiente que sirve como complemento del tema que os acabamos de presentar y cuya lectura os recomendamos. Podéis, además, contestar a las siguientes preguntas.

Miguel Ángel Castro, Laureano Castro, Miguel Ángel Toro, "Evolución y cultura: una aproximación naturalista a las ciencias sociales", *Éndoxa: Series Filosóficas* 24, 2010, pp. 219-245.

1. Explique la hipótesis de modularidad masiva y su lugar en la psicología evolucionista (p. 234)

2. ¿Cómo se explica la homogeneidad cultural de un grupo en una perspectiva naturalista? (pp. 235-236)

3. Diferencie la herencia genética y cultural (pp. 237-238)

4. Explique el concepto de sesgo para Boyd y Richerson (p. 239)

5. Explique las diferencias entre el sistema de transmisión cultural propuesto por Boyd y Richerson y la transmisión cultural *assessor*.

TEMA 6 | NORMAS, CONVENCIONES E INSTITUCIONES

1. INTRODUCCIÓN
2. LAS NORMAS SOCIALES
3. ¿QUÉ SON LAS CONVENCIONES?
4. INTENCIONALIDAD COLECTIVA Y HECHOS INSTITUCIONALES

+ OBJETIVOS, BIBLIOGRAFÍA, EJERCICIOS, EJERCICIOS RESUELTOS, CUESTIONARIOS DE AMPLIACIÓN

1. ¿QUÉ SIGNIFICA SEGUIR UNA REGLA?

¿Es posible vivir sin seguir ninguna regla? Peter Winch, basándose en algunas de las ideas de Wittgenstein, nos instó a plantearnos esa pregunta de un modo profundo y radical. Imaginemos- nos dice- a un individuo que, autoproclamándose anarquista, se precie de no seguir ninguna convención ni norma social. Cada vez que se enfrenta a una decisión, este rebelde tiene la libertad de evaluar sus opciones sin el constreñimiento de ninguna normativa prestablecida. ¿Es esto vivir sin seguir ninguna regla? Winch argumenta que no. Contrastemos –nos propone este autor– la vida del subversivo con la de un monje recluido en un monasterio. Cada día el monje realiza sus actividades siguiendo una pauta prefijada y explícita que le dicta qué hacer: no hay dilemas en la vida del fraile puesto que todo lo dirigen las normas de su congregación. Es obvio que las vidas del monje y del rebelde son muy distintas, y sin embargo, nos dice Winch, en ambos casos los sujetos en cuestión atienden a normas de algún tipo. Las normas que sigue el fraile son rígidas y explícitas. Las del rebelde, en cambio, serán autoimpuestas, pero necesarias para que este autoproclamado anarquista pueda evaluar si sus propias acciones encajan con su deseo de maximizar su libertad. Este tipo de normas, según la perpectiva de Winch, se referirán a los criterios de corrección que cada agente tendrá en cuenta cuando evalúe sus propias acciones o cuando justifique sus propias elecciones. Así, estas normas, que todos, incluido el rebelde, seguimos, tendrán que ver, como mínimo, con la necesidad que tenemos de darnos a los otros o a nosotros mismos razones para la acción.Hacen, por ejemplo, que el comportamiento del rebelde difiera del de un lunático que actúa de forma absurda y aleatoria y que no sabría, aunque quisiera, explicar las razones de sus acciones. Al actuar, cualquier agente, incluido un rebelde que reniegue de las normas, sabe razonar porqué ha obrado de la manera en que lo ha hecho, y sabe también evaluar, por ejemplo, si sus acciones han honrado o no su

propia idea de libertad. No es posible, por tanto, para Winch, vivir sin seguir alguna regla.

Peter Winch reinterpretó las ideas del filósofo Wittgenstein sobre el lenguaje para defender su visión de la ciencia social, profundamente relativista e interpretativa, en su influyente obra *The Idea of a Social Science and its relation to Philosophy* (1958) en la que niega la posibilidad de una versión positivista de las ciencias sociales y defiende que existe un continuo entre éstas y la investigación filosófica. La visión wittgensteniana del seguimiento de las reglas (en la interpretación de Winch) nos hace entender la norma como una de las fuentes del sentido de la acción. La norma nos dice si hacemos algo correcta o incorrectamente y en ese sentido guía la acción. Pensemos incluso en las formas de la acción que nos sugieren espontaneidad y creatividad: pintar, cantar, cocinar, vestirse, hablar con los vecinos sobre el tiempo mientras estamos en el ascensor, o escribir un relato de ficción... Incluso en esos casos existen reglas y pautas que dirigen la acción. Es posible, nos dice Winch, que no sepamos formular explícitamente la regla que estamos siguiendo cuando bailamos, pero la prueba de que estamos siguiendo una regla está en el hecho de que sabríamos distinguir entre si estamos bailando bien o mal. Estas reglas, que no tienen por qué ser universales (quizá puedo considerar que bailan mal los *punks*, o la generación de mis abuelos, o los jóvenes de mi pueblo, aunque a ellos les parezca que bailan bien), pero sí han de ser reglas públicas, en el sentido de reglas que sean mínimamente estables y compartidas (los *punks*, o mis abuelos, o los jóvenes, no pueden cambiar a cada minuto, de forma impredecible, su idea acerca de qué estilo de baile es adecuado). Aprender una regla, por tanto, es aprender un criterio de corrección. Y aunque ese criterio de corrección puede ser flexible y sutil, y puede evolucionar, y aunque el grupo de personas que lo compartan pueda ser muy exclusivo, todo nuestro comportamiento intencional, todas nuestras acciones, estarán guiadas por algún tal criterio. Es decir todas nuestras acciones se corresponderán, en la medida en que tengan sentido social, con alguna regla.

Winch así, plantea un enfoque que durante años ha sido enormemente influyente para los filósofos de las ciencias sociales y que continúa siendo relevante, sobre todo para los que consideran que todo el comportamiento intencional ha de ser estudiado a partir de su interpretación simbólica. El problema de este enfoque, no obstante, es que, al definir las normas de forma muy inclusiva y general, no nos permite distinguir los comportamientos que se caracterizan por un tipo especial de normatividad: aquella en la

que demostramos un tipo de compromiso especial con el cumplimiento de algunas reglas, como en el caso de las normas morales o sociales. Naturalmente, este tipo de ejemplos, también presuponen, como nos decía Winch, la capacidad de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, pero además, nos hace falta explicar por qué en estos casos la regla influye en nuestro comportamiento de una manera peculiarmente intensa. En lo que concierne, así, a las normas sociales o morales, (como por ejemplo, la norma que nos insta a no decir mentiras), nos importa especialmente su cumplimiento. De esta forma si alguien no cumple esta norma y nos miente podemos sentir una indignación o decepción mucho más intensa que si, en cambio, estuviésemos ante alguien que escribe, o que baila, mal.

A continuación veremos cómo algunos teóricos han intentado contestar a las preguntas que plantean la existencia de este tipo particular de reglas morales o sociales. ¿Cómo y por qué surgen estas normas? ¿Por qué persisten, o por qué a veces, abandonamos gradualmente una norma y la sustituimos por otra o simplemente, dejamos de regular ese tipo de comportamiento? Pensemos, por ejemplo, cómo en España, hasta hace algunas décadas, considerábamos algunas prácticas, como guardar luto por un familiar, o como la castidad pre-matrimonial, como preceptivas. Se trataba por tanto de parcelas de nuestro comportamiento fuertemente reguladas por normas sociales que sin embargo, y en apenas unos años, han perdido gran parte de su seguimiento hasta considerarse en la actualidad opciones individuales no reguladas. En la segunda sección estudiaremos ejemplos de norma social como éstos según el análisis de la filósofa Cristina Bicchieri. Como veremos, Bicchieri intenta dar una definición muy precisa de las normas sociales basándose en la Teoría de la Elección Racional. A continuación, en la sección tercera, repasaremos el concepto de convención social que desarrolló el filósofo David Lewis, y en el que también se inspira Bicchieri para desarrollar su concepto de norma. Después de las secciones 2 y 3, ambas basadas en supuestos individualistas ligados a la Teoría de la Elección racional, en la sección 4 volvemos a una concepción de la vida social basada en el significado, (como la que acabamos de ver a propósito de la noción de regla de Winch. En esta última sección trataremos también de una cuestión más general y que tiene que ver con los prerrequisitos de la convivencia social que regulan las normas: ¿de qué está hecha la

realidad social? ¿Qué tipo de existencia tienen las normas, las convenciones, y las instituciones que nos rodean?

2. Las Normas Sociales

En esta sección estudiaremos el concepto de norma social, tal y como lo ha definido, en un influyente análisis, la filósofa Cristina Bicchieri (2006). Aunque Bicchieri desarrolla un concepto abstracto de la norma social, sus análisis han sido y son utilizados por organizaciones que pretendan tener un impacto concreto en el mundo. Unicef por ejemplo lo ha empleado para entender los mecanismos que rigen algunas prácticas contra las que este organismo lucha, como la mutilación genital femenina, la falta de inversión en la educación de las mujeres, o el matrimonio arreglado entre menores. Se trata, en todos estos casos, de prácticas reguladas por normas sociales[1].

Para Bicchieri, las normas sociales son un tipo de regla que está a caballo entre la norma legal y la norma moral en el siguiente sentido: seguimos las normas legales porque su incumplimiento conlleva sanciones legales, con independencia de si nos parecen bien o mal o de si nuestros vecinos la siguen. Se trata de normas que nos *obligan* a cumplir, mediante sanciones, aunque, *de facto*, en la mayoría de los casos las suscribimos (como en el caso de la norma legal contra el robo, las agresiones, o la conducción temeraria). No obstante, en otros casos seguimos esas normas legales meramente porque tememos las consecuencias de no hacerlo: así, muchos conductores sólo se ponen el cinturón de seguridad por miedo a las sanciones, o respetan la ley que prohíbe fumar en los establecimientos públicos sólo por el imperativo legal, ya que de no existir este fumarían en estos locales.

En el caso de las normas morales se trata del caso opuesto: respetamos estas normas porque no hacerlo nos repugna o nos produce rechazo, con independencia de si existe o no sanción o de lo que hagan los demás. No maltratar a los animales, no traicionar la intimidad de nuestros amigos, o no abusar de las personas indefensas son normas que prohíben comportamientos que repelen a una gran mayoría de personas, con independencia de si están o no sancionadas (aunque la mayoría de los comportamientos prohibidos por este tipo de normas es además, claro está, ilegal). Pues bien, Cristina Bicchieri argumenta que las normas sociales estarían a caballo entre las normas legales y las normas morales: se trata de normas que cumplimos o que estamos dispuestos a

[1] Para un resumen de estos programas y su uso del concepto de norma social de Cristina Bicchieri, véase http://www.sas.upenn.edu/~cb36/files/chan.pdf (Consultado el 10 de Agosto de 2012)

cumplir, cuando existe un número suficiente de personas que creen que se deben de cumplir y que espera de nosotros que las cumplamos. Es decir, tenemos un compromiso con estas normas que es condicional al compromiso de los demás: seguimos una norma en función de nuestras *expectativas empíricas* acerca del número de personas que pensamos que cumplirían esa misma norma (es decir, seguimos la norma cuando esperamos que un número suficiente de personas también lo hará). Por otro lado, seguiremos una norma si tenemos *expectativas normativas* que nos indican que hay un número suficiente de agentes que esperan de nosotros que cumplamos la norma. Resumámoslo de otra forma: seguimos una norma dependiendo de dos variables, representadas por dos preguntas. La primera sería, ¿cuántas personas están cumpliendo la norma? La segunda sería, ¿cuántas personas esperan que cumplamos la norma? Lo primero lo podemos observar empíricamente. Lo segundo nos exige una conjetura sobre las expectativas ajenas: ¿qué esperan que haga yo las personas que me observan? Como hemos indicado ya, denominamos a la primera variable expectativas empíricas. A la segunda, expectativas normativas.

De esta manera, existe una norma social que nos indica que tirar basura en la calle, o llegar tarde a una cita con amigos, está mal, pero la mayoría de nosotros se siente legitimado para hacer lo uno o lo otro si tenemos expectativas empíricas que nos dicen que otros se saltarán esas normas, o si tenemos expectativas normativas que nos indican que los demás no esperarán de nosotros que las sigamos. Pensemos en el ejemplo de la norma que nos sugiere que lo correcto es reciclar la basura, entendiéndola como una norma social en el sentido de Bicchieri: seremos cumplidores condicionales de la norma si esperamos que haya un número suficiente de personas que también reciclan (expectativas empíricas) y si pensamos que hay un número suficientemente grande de personas que esperan de nosotros que reciclemos (expectativas normativas). Quizá algún lector está pensando que él o ella reciclaría los residuos que produce su casa con independencia de si alguien más lo hiciese o de lo que se esperase de ellos. Para estas personas reciclar la basura no sería una norma social, sino una norma moral: su cumplimento es incondicional. Es importante subrayar que una misma regla (por ejemplo, la que nos insta a no hacer sufrir a los animales) puede tener distinto valor para distintos individuos. Algunos individuos no infligirían nunca sufrimiento a un animal, hubiese o no sanciones (para ellos, se trata de una norma moral, y por tanto son

cumplidores incondicionales. A otros, el sufrimiento animal no les produce rechazo, y sólo se inhiben de hacer sufrir a un animal si temen una sanción administrativa o penal al respecto (se trata de personas que sólo la interpretan como una norma legal, que cumplen sólo por imperativo legal o que incumplen si se saben impunes). Finalmente, otros agentes tienen una postura relativa al respecto: si entienden que la mayoría rechaza el sufrimiento animal y que además esa mayoría espera de él ese mismo rechazo, entonces, se adherirán a la norma en contra del sufrimiento animal. Para estos últimos, se trataría de una norma social, y serían, a este respecto, cumplidores condicionales de la misma.

Mediante esta conceptualización Cristina Bicchieri es capaz de explicar situaciones complejas relativas a las normas, como por ejemplo, los escenarios definidos por la denominada *ignorancia pluralista*. En estos casos, puede darse una situación en la que una comunidad sigue una norma social a pesar de que una mayoría de individuos desearía no seguirla. Este fenómeno se da en aquellos casos en que los individuos se hayan formado expectativas empíricas y normativas erróneas. Por ejemplo, porque un tabú social les prohíba comunicar sus verdaderas preferencias. Las situaciones de ignorancia pluralista con frecuencia son, no obstante, inestables y tienden a dar paso, con el tiempo, a cambios en las normas sociales. Pensemos, por ejemplo, en el caso de ciertas prácticas sexuales, como la masturbación, sobre la que existía una norma social en contra en buena parte del siglo XX en muchos países desarrollados. Debido a que las tasas reales de cumplimiento de la norma en contra de la masturbación no eran observables, existían, entre ciertas comunidades, expectativas normativas y empíricas erróneas acerca del seguimiento de la norma y esto, unido al hecho de que hablar de la masturbación era, además, tabú, reforzaba las expectativas erróneas y mantenía una norma para la que había, en realidad, una minoría de partidarios (o de personas que pensaban que la masturbación debía prohibirse o castigarse).

El análisis de Bicchieri en este sentido ilumina el tipo de dinámicas que explican la evolución, a lo largo del tiempo, de las normas más controvertidas: así, mediante la comunicación entre individuos, va variando en un sentido u otro la distribución en la población de expectativas normativas y empíricas, y mientras unas normas al principio minoritarias, acaban imponiéndose como hegemónicas, otras, antes dominantes, acabarán desapareciendo. ¿Pero cómo opera la norma, cuando es hegemónica, para transformar el comportamiento individual?

En la visión de Bicchieri, algunas situaciones sociales tienen estructuras que pueden ser interpretadas como "pistas" que activan en algunos individuos el comportamiento ligado a las normas. Si estamos por ejemplo, ante un asiento libre en el transporte público, algunos individuos interpretarán que este debe ser cedido a las personas con más dificultades físicas (personas de más edad, o personas con bastón); otros interpretarán que se debe ceder a las personas mayores que uno mismo, sea cual sea su estado de forma física, y otros interpretarán que se debe ceder también a las mujeres. Cada uno de estos individuos responderá en un modo aprendido socialmente y con un cierto componente automático, mediante la aplicación de la norma que resulte adecuada en ese caso.

Con frecuencia, se opone el esquema de la Teoría de la Elección Racional (TER) a la lógica que guía a un sujeto al seguir una norma. Recordemos, si no, como Hargraves Heap oponía la racionalidad instrumental, característica de la TER, a la racionalidad procedimental, típicamente asociada al seguimiento de procedimientos relativos a ritos o normas. De esta forma, es común plantear el seguimiento de las normas como si se tratase de una paradoja o caso anómalo para el estudioso de la TER: ¿cómo puede un individuo seguir una norma si seguir esta norma no es en su propio interés? Pero si es en su interés seguir la norma, entonces, ¿seguiría la acción que la norma dictase aunque no existiese la norma?

Cristina Bicchieri, sin embargo, explica el funcionamiento de la norma social sirviéndose precisamente de la TER. Recordemos la estructura lógica del Dilema del Prisionero (DP) que vimos en el capítulo 3. En este juego, lo que se intenta representar es una situación en la que dos jugadores tienen dos opciones: la de cooperar entre sí o la de traicionarse mutuamente. En la situación en la que ambos cooperan, existen ganancias mutuas con respecto a la situación en la que no cooperan. Sin embargo, cada uno de ellos se ve individualmente tentado por la posibilidad de traicionar al otro jugador, no cooperar, y salir ganando. Esta tentación, hace que ambos se traicionen mutuamente, no cooperando, y acaben finalmente en una situación peor. Representemos de nuevo la matriz de pagos de este juego, simplificando la notación que utilizamos al describir el pago de cada opción (recordemos de nuevo que en los juegos de este tipo no importan los números exactos que utilicemos para describir las utilidades siempre que respetemos el orden de preferencia para cada jugador).

Jugador 2

		Cooperar)	(Traicionar)
Jugador 1	(Cooperar)	2, 2	0, 3
Tabla 1: El	(Traicionar)	3, 0	1,1

Tabla 1. Juego del Dilema del prisionero en forma normal.

Como veíamos en el capítulo 3, y aunque la TER predice un resultado en el que los jugadores no son capaces de cooperar a pesar de que su estrategia resulta colectivamente perjudicial, en la realidad (es decir, en un laboratorio en el que se juega a este mismo juego con sujetos reales) se ha observado que una gran proporción los individuos deciden cooperar cuando se enfrenten a un dilema similar. De esta forma Bicchieri sostiene que lo que explicaría la diferencia de resultados entre la teoría y la práctica sería la existencia de una norma de cooperación: según su idea de funcionamiento de las normas, muchos sujetos, al enfrentarse al juego del DP, interpretan la situación como una en la que lo apropiado (lo que se espera de uno) es cooperar, y lo esperable de los demás es que cooperen. La estructura del juego contendría una "pista" que activaría en los sujetos una serie de expectativas normativas y empíricas que le dictarían que la mejor respuesta reside en la cooperación. Según Cristina Bicchieri el efecto de la existencia de una norma social de cooperación es modificar el juego del DP y transformarlo en un juego en el que lo que priman son las ganancias mutuas derivadas de la coordinación (ver la Tabla 2). El hecho de que exista una norma social hace que un individuo se sienta mal al traicionar a su compañero de juegos y esto modifica la percepción de los beneficios de cada opción. A este tipo de juegos, que analizaremos también en la sección siguiente, los conocemos como juegos de coordinación.

Jugador 2

		(Cooperar)	(Traicionar)
Jugador 1	(Cooperar)	<u>3, 3</u>	0, 1
	(Traicionar)	1, 0	<u>2,2</u>

Tabla 2: Un juego de coordinación con dos soluciones de equilibrio.

3. ¿Qué son las Convenciones?

A las 4.50h del 3 de Septiembre de 1967, todo el tráfico de vehículos se detuvo en Suecia: los coches, que hasta entonces circulaban por el lado izquierdo de la carretera, cambiaron al lado derecho y una vez que fueron las 5h pudieron continuar la marcha. Se trataba del día H (*Högertrafikomläggningen* o día de la reversión del tráfico hacia el lado derecho, en sueco) que culminaba un largo proceso legislativo por el cual el tráfico rodado pasaba de circular por la izquierda para comenzar a circular, como hasta hoy día, por la derecha. Para los suecos el cambio era deseable ya que en todos los países vecinos a Suecia se circulaba por la derecha y por tanto, en el país ya transitaba una mayoría de vehículos construidos para circular por ese lado de la carretera. Debido a esta falta de sincronía entre vehículos y normas circulatorias, se esperaba que hubiese mejoras en la seguridad después del día H. No obstante, las mejoras en las cifras de siniestralidad, que fueron temporales, se atribuyen también en parte al hecho de que la medida del cambio en el lado de la carretera en el que se circulaba fue acompañado de una bajada de la velocidad permitida en 10km a la hora. De alguna forma, y aunque tuvo algunas ventajas, la medida de circular por la derecha no mejoró significativamente el bienestar de los suecos, como no lo había mejorado antes el circular por la izquierda.

Aunque en una mayoría de países en el mundo se circula por la derecha, en muchos otros países, como en Gran Bretaña, Irlanda, y la mayoría de países de la Commonwealth, entre otros, se circula por la izquierda. Se trata de un ejemplo casi perfecto de lo que define una *convención social*: un acuerdo en el que los miembros de un grupo se coordinan alrededor de una solución entre otras posibles alternativas. De entre estas posibles alternativas, varias podrían solucionar el problema de coordinación con igual o parecida eficacia. Lo importante es que todos se pongan de acuerdo en la alternativa elegida.

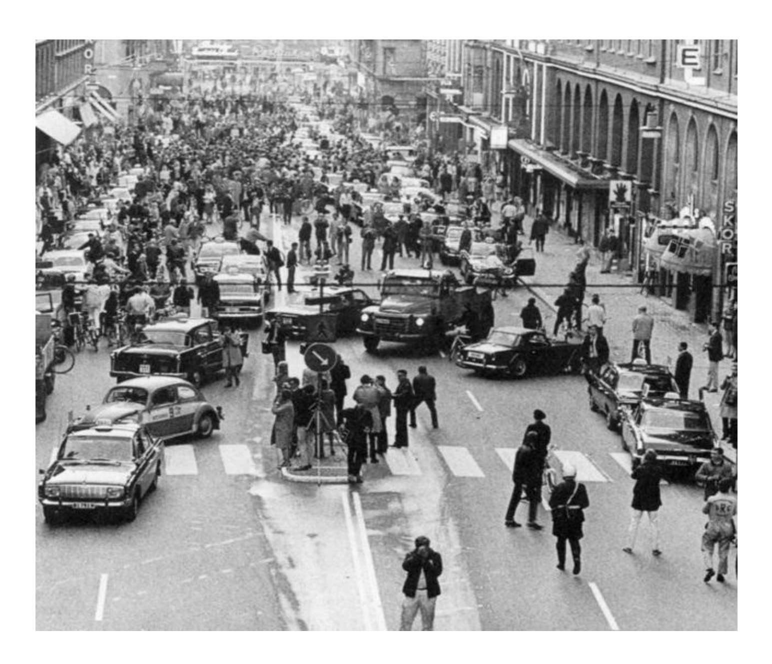


Fig. 1: Imagen de una ciudad sueca en el momento del cambio de sentido de la circulación el día H. [2]

Esta interpretación del significado de las convenciones, inspirada en parte por algunas ideas de Hume, surge a partir de la publicación en 1969 de la obra del filósofo analítico David Lewis *Convention*. En él, Lewis describe las convenciones en términos de la Teoría de la Elección Racional: las convenciones sirven para resolver problemas de coordinación. Veamos cómo formalizó Lewis el problema de la conducción. Supongamos que en un mundo donde no existen convenciones (imaginemos una isla sin Estado en la que hay alguna carretera, pero no mucho tráfico) voy circulando por el centro de la pista en una gran explanada cuando avisto a lo lejos otro coche. Yo, el conductor 1, tengo que decidir si conduzco por la derecha o por la izquierda, y sé que el

[2] http://en.wikipedia.org/ (Consultado el 12 agosto de 2012)

conductor 2 se enfrenta a la misma decisión. Nuestra interacción puede ser representada por la TER como un juego que tiene esta forma:

Conductor 2

Conductor 1		Conducir por la derecha	Conducir por la izquierda
	Conducir por la derecha	1,1	0, 0
	Conducir por la izquierda	0, 0	1,1

Tabla 2: Un juego de coordinación con dos soluciones de equilibrio.

129 Para mí, es indiferente conducir por mi derecha o por mi izquierda si sé que el conductor que se acerca en sentido contrario elegirá la misma opción que yo (conducir por su derecha o por su izquierda). En ese caso, ambos saldremos ganando, puesto que podremos continuar nuestra marcha sin detenernos y sin peligro de chocarnos. Si en cambio, yo elijo conducir por mi derecha y el conductor de enfrente decide conducir por su izquierda tendremos un problema, que puede consistir en tener que detener la marcha o en algo más grave, como tener un accidente. En la tabla 2 se representa este juego, en el que dos jugadores prefieren las soluciones en la que se coordinan, caracterizadas por los pagos o utilidades (1,1), a la situación en la que uno decide conducir por su izquierda y el otro su derecha, con el posible peligro de colisión, definido por los pagos o utilidades (0,0). Como podemos observar, que todos conduzcan por su derecha o todos por su izquierda son soluciones igualmente válidas: lo importante es ponernos de acuerdo sobre una de las dos.

Esta lógica, muy simple, está detrás de muchas de las prácticas sociales que observamos: ¿por qué es el negro el color del luto? Por ninguna otra razón que por el hecho de que así lo hemos acordado colectivamente. En otras culturas, se considera que

el blanco es el color que vestimos para expresar el respeto a nuestros muertos, y en nuestra cultura, también se acepta el morado como segundo color de luto. Lo importante en la práctica del luto no es cuál es la solución concreta de coordinación: lo esencial es coordinarnos sobre una misma solución. Si para mí el azul es un color triste pero para mis vecinos se trata de un color alegre, que yo lleve azul en el entierro de un familiar, puede ser interpretado por ellos como una frivolidad, a pesar de que yo lo haya hecho pensando que expresaba pena.

Puesto que en este tipo de situaciones existe más de una solución equivalente, en seguida surge un problema teórico, tal y como se observa en el juego representado en la Tabla 2. El problema es el siguiente: si existen varias soluciones equivalentes (en este caso serían dos, izquierda y derecha), ¿cómo consiguen los agentes coordinarse alrededor de una de ellas? Se trata de un problema teórico, y no práctico, pues como resulta obvio a cualquier observador, los miembros de las distintas comunidades terminan por ser capaces de coordinarse alrededor de una de las soluciones posibles. Una posible respuesta podría basarse en la idea de prexistencia: las convenciones pueden surgir espontáneamente a partir de prácticas prexistentes. Si un conjunto de agentes han observado anteriormente que un gran número de conductores tienden a circular por su derecha, entonces, intentarán ellos también circular por la derecha y esta práctica, reforzada, acabará por imponerse como convención establecida. Sin embargo, esta propuesta no parece del todo satisfactoria, puesto que nos plantea a su vez otro interrogante: ¿por qué habría una de las opciones presentar esa preeminencia para empezar?. La respuesta a esta pregunta parece residir en la idea de *punto focal o centralidad*. El economista Schelling propuso este concepto como método de resolución de los juegos de coordinación en los que existe más de un equilibrio. Schelling defendió la idea de que los agentes son a veces capaces de centrar su atención en un elemento diferenciador de uno de los equilibrios que resultaría en principio equivalente a todos los demás. Supongamos que dos amigos visitan un día París, uno viene de Madrid y otro desde Berlín y han acordado encontrarse a las 12.00h, pero se les acaba el saldo de los móviles y no pueden comunicarsepara acordar un lugar de encuentro. ¿Dónde sería esperable que intentaran encontrarse? Quizá ambos pensarían que la torre Eiffel es un buen sitio, por ser un punto focal de la vida parisina. Con frecuencia, las convenciones establecidas tienen esta característica de focalidad, y así, por ejemplo, que en distintos contextos y culturas el rojo represente peligro o atención tiene que ver con el hecho de

que es un color llamativo, fácil de avistar, o al menos, más fácil que en el caso de los tonos parduzcos.

En términos de los modelos de la Teoría de la Elección racional, esta centralidad se manifiesta a veces de forma simple, i.e., en términos de un pago mayor, o de mayor utilidad. Volvamos al ejemplo que veíamos en la Tabla 2. Dos eran los equilibrios posibles ([cooperar, cooperar], o [traicionar, traicionar]). Sin embargo, lo esperable es que dos jugadores astutos, además de racionales, sepan coordinarse en torno a aquel equilibrio que les reporta una mayor utilidad. Es decir, en torno a la solución cooperativa.

4. Intencionalidad colectiva y Hechos institucionales

El análisis pionero de Lewis ha tenido una enorme influencia en filosofía y en las ciencias, en parte, también, gracias a sus críticos. Así, por ejemplo hay quien considera que la obra de Lewis sirvió como estímulo para que importantes filósofos construyeran un enfoque alternativo en materia de ontología social, con una teoría distinta acerca de qué tipo de entidades conforman los fenómenos sociales. Como ha podido apreciar quizá el lector si ha relacionado este tema con el capítulo 4, tanto el enfoque de Bicchieri como el de Lewis, del que es heredero, constituyen acercamientos de corte individualista al estudio de los fenómenos sociales. Margaret Gilbert, Raimo Tuomela y John Searle y otros filósofos han defendido, en cambio, la idea de que los fenómenos sociales dependen de la existencia de algo más que la suma de las voluntades o conciencias de los individuos.

Para estos estudiosos, la intencionalidad individual no podría explicar por sí misma la existencia de fenómenos como las convenciones o las normas sociales, ya que estas dependen de la existencia de creencias mutuas acerca de las creencias, en un análisis que en el nivel individual nos remite a una regresión al infinito. Yo, que soy el conductor 1 y avisto al conductor 2 en medio de una carretera desierta, tendré que suponer no solo que yo sé que existe una regla por la cual conduciremos por nuestra derecha, sino que el conductor 2 sabe que yo sé que existe esa regla y a su vez, sabe que yo sé que él sabe que existe esa regla y que ambos sabemos que ambos sabemos que existe esa regla... Esta red de supuestos o creencias mutuas que llegaría hasta el infinito es sustituida conceptualmente por estos filósofos por una noción alternativa, irreducible

a la intencionalidad individual: se trata de la intencionalidad colectiva, una capacidad intrínseca humana (o propia sólo de algunos animales con estructuras sociales complejas) de razonar de modo colectivo y que nos permite actuar colectivamente, desarrollando actividades intrínsecamente sociales que no tendría sentido interpretar como la suma de las actividades independientes de los individuos. Así, si soy cantante y me reúno con un amigo pianista para ensayar una canción, no se trata de un sesión en la que yo ensayo una pieza musical y el ensaya la misma pieza musical. Se trata, más bien, de una sesión en la que *ambos ensayamos* una pieza musical. Se trata así de una sesión que intrínsecamente requiere una *intencionalidad colectiva* que no es reducible a nuestras intencionalidades individuales.

De entre las distintas versiones de la intencionalidad colectiva la más célebre sin duda es la de John Searle, cuyo enfoque ha tenido una notable influencia en el trabajo de muchos científicos sociales. El análisis de Searle parte de la tradición filosófica pragmatista para la que las representaciones del mundo y nuestras acciones están entrelazadas. En particular, Searle recoge la teoría de los actos de habla del filósofo de J.L. Austin, que entiende que el lenguaje no sólo puede ser analizado a partir de sus afirmaciones, proposiciones o aserciones, sino también, a partir de sus actos: el lenguaje no sirve sólo para decir cosas, sino que también sirve para hacer cosas. Dentro de su teoría de los actos de habla son especialmente relevantes las *locuciones performativas*: se trata de locuciones (o frases) en las que la mera expresión establece el hecho al que alude. Cuando un empleado le dice a su jefe “te prometo que te entrego esto mañana”, es la mera afirmación la que establece la existencia de tal promesa. Cuando en el contexto de una ceremonia de matrimonio los contrayentes dicen “Sí quiero”, es esta locución la que permite que se les pueda declarar marido y mujer. Searle utiliza esta idea de *performatividad* del lenguaje y destaca su centralidad en los fenómenos sociales: nuestras instituciones o nuestra organización social no podrían existir sin esta capacidad del lenguaje de hacer cosas. Pensemos en el ejemplo del dinero: que en el seno de una comunidad un trozo de papel o de metal se utilicen para para adquirir derechos de propiedad sobre las cosas depende crucialmente de que en la intencionalidad colectiva de esa comunidad ese papel o metal sea declarado (cuente como) un medio de intercambio. En este tipo de performatividad de algunas de nuestras locuciones, o declaraciones, reside la esencia de nuestro tejido social: es de este tipo de fenómenos de lo que esta hecha nuestra realidad social.

Versión: 11/02/2018

En algunos capítulos posteriores veremos con detalle algunos de los debates acerca de cuestiones como el constructivismo, o el relativismo, que plantean la pregunta de cómo o de si podemos afirmar que existe una realidad externa independiente de nuestra percepción de la misma. El enfoque de Searle propone una respuesta sencilla y novedosa a esta pregunta en lo que se refiere a la existencia de los fenómenos sociales, es decir a la cuestión de la ontología social. Para Searle, la realidad social, no está, al contrario que la realidad física, compuesta únicamente de *hechos brutos* (hechos que sólo dependen de la existencia de entidades físicas), sino que está también conformada por lo que él ha dado en llamar *hechos institucionales*. De esta forma, y para Searle, el objeto de las ciencias naturales puede, en la gran mayoría de ocasiones, ser descrito de forma satisfactoria mediante hechos brutos (es decir, mediante la referencia a sus propiedades físicas). El objeto de las ciencias sociales, es decir, la realidad social, tiene, en cambio una estructura más compleja, ya que está compuesto, no sólo de hechos brutos, sino de lo que Searle define como hechos institucionales. Los hechos institucionales son hechos complejos formados a partir de hechos brutos (a los que nos referiremos como X) y de reglas constitutivas que tienen la siguiente forma:

–X cuenta como Y en el contexto C

Sigamos con el ejemplo preferido de Searle: el dinero entendido como hecho institucional. En nuestro ejemplo X equivaldría al hecho bruto asociado al dinero: las propiedades físicas del mismo, o dicho de otro modo, el metal o papel con el que las fábricas de moneda manufacturan las monedas o billetes. La Y representaría al dinero, entendido como medio de intercambio y de depósito de valor. El contexto C sería el ámbito en el que las monedas y billetes que emite, por ejemplo, la Reserva Federal estadounidense, se consideran dinero. En el caso del dólar americano, este ámbito es prácticamente universal puesto que se trata de una moneda ampliamente aceptada (y que por ejemplo, en algunos países, como en Cuba desde finales del siglo XX constituyen una moneda paralela, al margen de los circuitos de intercambio oficiales).

Los dólares serían así un hecho institucional compuesto por un hecho bruto (las monedas o papeles) y un regla de asignación que dice que las monedas o papeles emitidas por la Reserva Federal cuentan como dinero (es decir, como medio de intercambio o de depósito de valor) en EEUU (y por ende, en gran parte del globo terráqueo).

Los hechos institucionales son así hechos complejos y son, por definición, *ontológicamente subjetivos*: es decir, existen porque creemos en ellos, su existencia por tanto depende de nuestra intencionalidad colectiva. Pensemos cómo reaccionaría una comunidad aislada del Amazonas si quisiésemos agradecer su hospitalidad con dólares. Quizá quedarían perplejos ante la pobreza de nuestro regalo, dado en el contexto C (comunidad aislada en el Amazonas), X (los papeles y metales acuñados como dólares) ***no*** cuentan como Y (dinero entendido como medio de intercambio y depósito de valor). Para esta comunidad aislada, nuestro regalo tendría un significado limitado, ya que apreciarían sólo el hecho bruto del papel y el metal y no el hecho institucional del dinero.

Aunque sean hechos ontológicamente subjetivos, los hechos institucionales pueden ser, no obstante, en tanto que objetos de la ciencia social, epistemológicamente objetivos: podemos hacer afirmaciones acerca de estos hechos cuya verdad pueda ser evaluada por cualquiera, con independencia de sus valores o creencias. Si yo digo que el 1 de Julio de 2012 la tasa de intercambio de euros a dólares es de 1.25, esa afirmación es o bien cierta, o bien falsa, con independencia de si esa tasa me parece, subjetivamente, injusta o inadecuada. Y con independencia de que la existencia de esa tasa sea en sí un hecho institucional ontológicamente subjetivo, es decir, un hecho cuya existencia depende de nuestra intencionalidad colectiva.

OBJETIVOS

- *Entender qué significa seguir una regla según la visión de Peter Winch.*

- *Entender la definición de norma social según Cristina Bicchieri y saber distinguirla las normas morales y de las normas legales. Comprender cómo se transforman las normas sociales y entender algunos fenómenos asociados, como la ignorancia pluralista.*

- *Entender el concepto de convención social según Lewis y saber reconocer ejemplos de convenciones en la vida cotidiana.*

- *Comprender en qué sentido, para algunos autores, la intencionalidad colectiva no es reducible a la intencionalidad individual.*

- *Comprender la definición de hecho institucional y conocer la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

C. Bicchieri, *The Grammar of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

D. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard, Mass., Harvard University Press, 1969.

C. Mantzavinos, "Institutions". En I. Jarvie & J. Zamora, eds., *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, Londres, Sage, pp. 399-412.

F. Peter y K. Spiekerman, "Rules, Norms and Commitments". En I. Jarvie & J. Zamora, eds., *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, Londres, Sage, pp. 217-239.

D. Steel y F. Guala, eds., *The Philosophy of Social Science Reader*, N. York, Routledge, parte 6. .

P. Winch, *The Idea of a Social Science and its relation to Philosophy*, Londres, Routledge, 1958.

2. *Lecturas complementarias*

L. M. Miller, "La noción de convención social: una aproximación analítica", *Iesa Working Paper Series* 07-07, 2007, http://hdl.handle.net/10261/2048 [*Disponible en el curso virtual*]

EJERCICIOS

1. De entre las siguientes actividades, explica cuáles constituyen acciones colectivas (en el sentido en que dependan de la intencionalidad colectiva) y por qué. Explica, para aquellos casos que resulten ambiguos, bajo qué condiciones sí podrían ser acciones colectivas:
   - Quedar para jugar al tenis con un amigo.
   - Quedar en el gimnasio para hacer pesas con un vecino.
   - Bailar con un desconocido en una discoteca.
   - Estudiar unas oposiciones en la biblioteca con un compañero de academia.
   - Ir al cine con un amigo.

2. Si estando de compras con tu familia te perdieras en unos grandes almacenes, y no tuvierais teléfono, ¿dónde crees que intentaríais encontrarlos de nuevo? ¿En qué sentido podría decirse que estaríais siguiendo una convención?

3. Examina el ejemplo de las últimas elecciones municipales en tu localidad centrándote en el acto de votar. Distingue entre los hechos brutos y los hechos

institucionales que se observan en el momento del voto y enuncia la regla constitutiva que relaciona ambos tipos de hechos.

Versión: 11/02/2018

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

1. La actividad descrita en A constituye, claramente, una acción que depende de la intencionalidad colectiva no reducible a la intencionalidad individual. Cuando dos o cuatro jugadores deciden jugar una partida de tenis, su acción sólo tiene sentido en la medida en que todos estén, colectivamente, enfrascados en la misma actividad. Lo mismo ocurre cuando pensamos en la acción descrita en C, aunque nuestro compañero de baile sea un perfecto desconocido, y la acción sea completamente espontánea: para que dos personas bailen juntas se requiere que ambos tengan la idea de que *ambos* están bailando juntos.

En el caso de la actividad descrita en D, se trata de una actividad que no depende de la intencionalidad colectiva: si yo estudio oposiciones en la biblioteca, lo haré de forma individual, con independencia de si me he coordinado para llegar hasta la biblioteca con un compañero de academia. Algo parecido ocurre con la acción descrita en B, aunque este ejemplo es algo más ambiguo: puede que para mí y para mi vecino, hacer pesas en el gimnasio constituya una acción colectiva, ya que sea un tipo de actividad que sólo disfrute en la medida en que me coordine con otra persona para hacerlo. Puede, por ejemplo, que mi vecino y yo vayamos juntos porque estemos compitiendo para ver quién hace más pesas, o porque nos ayudemos a mejorar nuestra marca. En la medida en que se trate de una acción que sólo tenga sentido para nosotros cuando la hagamos conjuntamente se parecerá más y más a una acción que dependa de nuestra intencionalidad colectiva. Algo parecido puede ocurrir con la acción descrita en E. Si mi amigo y yo tenemos la costumbre de comentar la película después de verla y por eso vamos juntos al cine, se tratará de una acción colectiva. Si por el contrario, vamos al cine juntos para ahorrar gasolina pero hubiéramos ido de forma independiente en todo caso porque sólo nos interesa ver la película, y no experimentarla juntos, entonces estaremos ante una acción individual coordinada, y no ante una acción colectiva.

2. Podemos considerar que aunque hay un rango infinitamente amplio de opciones en el caso descrito, la mayor parte de las personas tenderán a optar por las siguientes:

-quedar en el punto de encuentro de esos grandes almacenes

-intentar volver al último punto en el que se vieron

-esperarse a la salida de los grandes almacenes

Todas estas soluciones comparten el rasgo de la centralidad, constituyen de ese modo, puntos focales. En el caso de la primera opción se trata de una solución que los propios grandes almacenes nos proporcionan en caso de que haya duda sobre cuál es el punto focal. Si estamos en un establecimiento que no dispone de tal punto, intentaremos, siguiendo una convención, optar por una de las otras soluciones (o

alguna parecida), esperando así coordinarnos con el resto de acompañantes. Nótese que nuestra expectativa se basa en el supuesto de que el resto de acompañantes seguirá también la convención, que a su vez requiere que esperen que yo mismo (y el resto de acompañantes) siga también la convención.

3. El hecho bruto asociado al voto puede ser descrito como la acción en la que algunos adultos mayores de 18 años introducen un papel en una caja transparente ante otros adultos que después cuentan el número de papeles y los clasifican. Este hecho bruto cuenta como votar en un contexto dado, que podemos definir de distintas formas, dependiendo el alcance que queramos atribuir al hecho institucional del voto. Así, podemos decir que el contexto C se refiere al colegio electoral, o podemos interpretar el contexto de forma amplia, de manera que pensemos que C se refiere a, por ejemplo, España, o de forma más amplia aún, a los países con democracias representativas.

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

Conteste a las siguientes preguntas a partir del texto de L. M. Miller, "La noción de convención social: una aproximación analítica", *Iesa Working Paper Series* 07-07, 2007, http://hdl.handle.net/10261/2048 [*Disponible en el curso virtual*]

4. ¿Cuál es el propósito general del artículo? ¿Qué elemento o elementos le faltarían a la definición de convención de Lewis que sí estarían en la síntesis que propone el autor?

5. Centrándose en la tabla que se nos presenta en la página 17. Clasifique en una de las categorías propuestas explicando en cada caso su elección, para los siguientes ejemplos (el ámbito de aplicación sería la sociedad española contemporánea):
   a. El color del traje de la novia
   b. El color del traje de los asistentes a un funeral
   c. El color del traje de los familiares del fallecido en un funeral
   d. Ceder el asiento a las personas mayores en el autobús
   e. Que sea el hombre el que invite a una mujer a bailar en una verbena.

TEMA 7 | EL MÉTODO ETNOGRÁFICO

1. INTRODUCCIÓN

En este tema reflexionamos acerca del método etnográfico, característico de la Antropología, y lo compararemos con distintos métodos dominantes en otras disciplinas científico sociales, como la experimentación o los métodos estadísticos. Para ello, trataremos de entender la etnografía como parte de la tradición comparatista en ciencias sociales. Es decir, concebiremos el método etnográfico como un ejemplo del más amplio método comparativo en ciencias sociales y examinaremos su relación con la búsqueda, por parte de los antropólogos y otros científicos sociales, de relaciones causales y regularidades en el ámbito de lo social.

El término de etnografía ha sido en sí mismo objeto de controversia, ya que no existe un acuerdo preciso acerca de qué quiere decir, y son varias las pugnas teóricas que se esconden detrás de la preferencia por uno u otro significado. Por ejemplo, mientras que para algunos el término debe concebirse en sentido muy amplio, de manera que por etnografía entendamos un paradigma que define una concepción acerca de cómo ha de ser la ciencia social, para otros lo etnográfico se refiere meramente a una técnica concreta dentro del repertorio metodológico de que los científicos sociales disponen, y del que eligen una u otra técnica dependiendo del problema particular al que se enfrentan. En estas páginas, entenderemos el método etnográfico de una forma más próxima a la segunda de las acepciones, aunque como veremos (y tal y como se ha señalado a lo largo del curso) las elecciones metodológicas tienen con frecuencia motivaciones (y consecuencias) profundas, algunas de las cuales son de carácter filosófico. Una acepción estrecha del método etnográfico nos remitiría a la mera definición del trabajo de campo: se trataría del estudio descriptivo de un grupo social, en el que el investigador observa in situ el comportamiento de los sujetos de estudio durante un periodo normalmente extenso de tiempo, en el cual normalmente cultiva la

relación con varios informantes, que proporcionan información clave acerca de los distintos aspectos de interés para el etnógrafo. El etnógrafo, a su vez, guarda registros de sus observaciones por escrito o a través de grabaciones y fotografías.

La definición de etnografía no obstante, con frecuencia se relaciona con un cierto tipo de investigación social. Ampliando la definición que acabamos de dar, veamos a continuación una serie de características que suelen ir asociadas a las etnografías definidas de modo estrecho según Atkinson y Hammersely:

- Se trata de un tipo del análisis de datos que conlleva la interpretación de significados y de funciones de la acción humana, en forma de descripciones verbales y explicaciones.
- Los datos recogidos no suelen estar codificados en categorías analíticas cerradas.
- En su gran mayoría se trata de trabajos que se centran en el estudio de un caso o en la investigación de unos pocos casos.
- Con frecuencia se trata de estudios que ponen el énfasis en la exploración de la naturaleza de un fenómeno social particular y por tanto a veces las hipótesis o teorías que se plantean con respecto a ese fenómeno tienen más que ver con esclarecer su significado y relevancia que con la comprobación de hipótesis causales acerca de ese fenómeno.

A tenor de esta lista, es fácil deducir que el método etnográfico históricamente se ha venido asociando con un enfoque hermenéutico, interpretativo, opuesto a las posiciones naturalistas y positivistas en ciencias sociales. Como hemos visto a lo largo de varios de los temas del curso, uno de los focos de tensión entre estas corrientes ha estado con frecuencia centrado en la posibilidad, el carácter y deseabilidad de una ciencia social: son muchos los que conciben que existe un conflicto entre dos bandos. De un lado estarían aquellos que defienden una concepción empirista del método de la ciencia social a imagen y semejanza de la ciencia natural. De otro lado, un bando formado por aquellos que entendían que existe un modelo específico de conocimiento (no científico) para las humanidades y las ciencias sociales. Este modelo, hermenéutico o interpretativo, entiende las acciones e instituciones humanas a través de su significado simbólico en un contexto sociohistórico dado, al que el investigador accede a partir de la propia experiencia y conocimiento culturales, desde los cuales traduce el

comportamiento ajeno, y a cuyo entendimiento accede a partir de la semejanza entre seres humanos. Las posiciones que se oponen son el naturalismo (o en su versión más extrema, el positivismo) frente a hermenéutica. Puesto en otros términos, se trataría de la oposición entre la tradición nomotética (centrada en la búsqueda de leyes causales) frente a tradición idiográfica (que persigue conocer el sentido de un fenómeno particular en su contexto sociohistórico).

Como decíamos, con frecuencia, y como reflejaban más arriba algunos de los puntos referentes a los rasgos más comunes de los estudios etnográficos, normalmente se asocia la etnografía a la tradición hermenéutica. En este sentido, y aunque lo normal es encontrar posiciones mucho más moderadas, podríamos encontrar, en un extremo, a un positivista radical que considerase que la etnografía no es más que un trabajo de documentación previo a cualquier empresa científico social. La etnografía, para este positivista, sería una disciplina en la que el investigador se dedica a una tarea relativamente secundaria-la de producir un informe de los comportamientos que observa, y por tanto bajo este prisma, su trabajo no sería otro que el de codificar en lenguaje escrito ordinario lo que una cámara o magnetófono podrían registrar. Estos registros serían, en un momento posterior, los datos de los que serviría el científico para establecer hipótesis sobre regularidades que describen la organización social y sobre las relaciones causales que conectarían unos hechos sociales con otros. En el extremo opuesto, estarían los que defenderían que cualquier descripción, entre ellas las descripciones etnográficas, están cargadas de elementos teóricos que reflejan el sistema de valores y creencias del investigador y que forman a su vez parte de un discurso que merece ser estudiado por el antropólogo: no es posible, según esta visión, escapar del círculo hermenéutico, y no cabe, para quien quiera descifrar el comportamiento humano, más que la interpretación de los textos que lo describen -no podemos aspirar por tanto, según esta visión, a hacer ciencia alguna de lo social.

Ninguna de estas dos visiones, en sus versiones extremas, refleja el espíritu que animó a los primeros etnógrafos de la nueva antropología. Si bien Boas o Radcliffe Brown entendieron que la etnografía debía romper con los peores hábitos del historicismo y evolucionismo (como suponer, ante la similitud de un rasgo cultural entre dos poblaciones, un origen histórico común), estos y otros antropólogos contemporáneos entendieron que era necesario combinar la descripción meticulosa e

interpretativa con el enfoque comparativo. Este enfoque tenía el propósito de comparar rasgos culturales entre poblaciones con el fin de poder formular y ratificar enunciados acerca de las condiciones de existencia o transformación de los distintos sistemas sociales. De esta forma había, desde el principio de la etnografía, una misión común y conjunta con la tradición comparativa en otras ciencias sociales, y en la actualidad los enfoques etnográficos no se encuentran sólo en la antropología social y cultural sino que han sido adoptados en numerosas disciplinas y áreas a través de las ciencias sociales como la sociología o la geografía humana, y en los estudios organizacionales o los estudios sobre educación. En este tema se defiende, precisamente, que el trabajo etnográfico tiene sentido, entendido como parte de la tradición comparativa en las ciencias sociales, ya que, también defendemos la idea de que todo el pensamiento en ciencias sociales es implícita o explícitamente comparativo.

Pensemos por un momento en Geertz, como gran embajador de la etnografía desde la antropología al resto de disciplinas sociales, y representante por excelencia de la corriente hermenéutica. Para esta corriente, como veíamos el análisis de la cultura (que entendida de forma extensa incluiría también toda manifestación social o política) trata de identificar e interpretar el sentido de las prácticas humanas, más que de encontrar leyes científicas acerca de las regularidades en el comportamiento. Pues bien, el propio Geertz utiliza, por ejemplo en su libro "Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia" una suerte de análisis comparado en el que intenta comprender el desarrollo de un credo supuestamente común, el Islam, que evoluciona de forma divergente en dos civilizaciones muy distintas, como son la indonesia y la marroquí. En este trabajo, el autor rastrea la evolución estos contextos hacia entornos religiosos muy dispares: la concepción marroquí del Islam asociada al activismo, el moralismo y la individualidad contrasta con el esteticismo, la introspección y la disolución de la individualidad del caso indonesio. Vemos así que Geertz, representante insigne de la tradición hermenéutica, no ha sido ajeno al enfoque comparado (si bien renegaba de la propia noción de método). En cierto modo, podríamos interpretar también que otros análisis suyos pueden ser leídos como ejercicios comparativos en otro sentido, a la vez más profundo y más sutil.

Recordemos que Geertz desarrolló una importante distinción que en la actualidad forma parte inseparable de la caja de herramientas conceptuales del etnógrafo: se trata de la distinción entre una descripción tenue o fina de un fenómeno o

hecho social (thin description), que se limitaría a relatar el hecho social en su vertiente puramente empírica y la descripción densa (thick description), que relata el hecho social a partir de su significado simbólico. En su ejemplo, prestado del filósofo oxoniense Gilbert Ryle, Geertz diferencia entre guiñar un ojo como mueca o acto físico, que puede ser involuntario o reflejo (en inglés, twitch), y el guiño como acto intencional que implica complicidad (wink). Una descripción fina o tenue no es capaz de distinguir entre ambos hechos. Una descripción densa puede describir la carga simbólica de un guiño intencional, y puede explicar el significado de varias "capas" de significado, si por ejemplo, alguien guiña un ojo no para establecer complicidad sino para imitar a alguien que ha guiñado intencionalmente un ojo.

En su análisis de la lucha de gallos en Bali, Geertz presenta un ejemplo, ya clásico, de este ejercicio de descripción densa de una práctica social: el autor no sólo describe pormenorizadamente los comportamientos asociados a la práctica de la lucha de gallos sino que interpreta su significado y representa su sentido y simbología para los locales (llena de metáforas, según nos cuenta) a partir de otras metáforas con las que hacernos entender el papel de esta práctica en el contexto de la sociedad balinesa. Pues bien, el trabajo de Geertz ofrece un análisis que, en varios niveles recurre a ejercicios comparativos. En primer lugar, el autor compara varios rasgos de la cultura balinesa con otras, como la norteamericana, pero, sobre todo, compara la lucha de gallos con un texto (y lo contrasta así con el mero pasatiempo). A través de esta comparación entre un texto y la lucha de gallos, Geertz nos invita a que otorguemos a esta práctica la profundidad que merece. El autor afirma, así, que la lucha de gallos es a los balineses lo que a los europeos serían Macbeth o Crimen y Castigo: una representación ficticia de sus valores, aspiraciones y miedos. En última instancia, Geertz, al proponernos leer la lucha de gallos en Bali como un texto que, como tal, contiene su propia interpretación, nos plantea el ejercicio del etnógrafo como la comparación atenta, constante, entre lo obvio (la descripción fina de un evento o práctica) y lo interpretado (la descripción densa de esa misma práctica).

En suma, en estas páginas defendemos la idea de que es preciso entender la función del etnógrafo como parte del análisis comparado en ciencias sociales. En este capítulo subrayamos, asimismo, la conexión entre el método comparativo y la búsqueda de relaciones o mecanismos causales en las ciencias sociales. En la sección 2

presentamos los antecedentes históricos del método comparado. En el tercer apartado examinamos la relación entre el método comparado y los experimentos como método de inferencia causal. Finalmente, en la sección 4 analizamos un ejemplo de lo que se ha dado en llamar la nueva experimentación en ciencias sociales, a partir del trabajo multidisciplinar entre psicólogos, economistas y antropólogos que llevan a cabo experimentos para comparar el comportamiento transculturalmente.

2. EL MÉTODO COMPARADO

Las comparaciones son esenciales en cualquier ciencia para establecer similitudes y diferencias sistemáticas entre fenómenos y, para desarrollar y probar hipótesis y teorías acerca de sus relaciones causales. Es ya bien conocida la cita del sociólogo de la religión Swanson que afirmaba que "pensar sin comparar es impensable" y que sin la comparación como método básico, no podemos concebir ni el pensamiento ni la investigación científicos.

El método comparado ha acompañado desde siempre a la ciencia social en su intento de explicar y comprender los fenómenos sociales. La comparación entre casos en ciencias sociales nos permite inferir las causas y los mecanismos que dan lugar a los fenómenos de interés, y en este sentido podríamos trazar una línea continua entre el estudio de un solo caso, en el que la comparación con otras entidades es meramente teórica, los estudios con varios casos, en los que se comparan sistemáticamente los rasgos que tienen en común o que diferencian entre sí a las unidades de estudio y finalmente, en el extremo opuesto del continuo tendríamos los análisis estadísticos con muchos casos. Como explicaremos más adelante en este capítulo, todos estos diseños de investigación, no obstante, intentan, a su vez, replicar, en la medida de lo posible, la práctica científica que mejor sirve al científico para acceder al conocimiento causal, i.e., los experimentos.

Una definición amplia de la investigación comparativa por tanto incluiría varios (o todos los) diferentes métodos típicos de la ciencia social, desde el estudio de caso, al análisis estadístico o el experimental. Y aunque más adelante, como decíamos, examinaremos las conexiones entre el método etnográfico y estas otras formas de comparación, aquí utilizaremos el concepto de método comparativo en un sentido estrecho: se entiende así que por método comparativo nos referimos a estudios basados en un número limitado de casos (muy frecuentemente, como en el caso de Geertz antes

mencionado, se trata del contraste entre dos o tres casos). Con frecuencia, también, en disciplinas como la Ciencia Política o la Sociología, este tipo de análisis se reserva al estudio de fenómenos sociales complejos y al análisis de las relaciones en el nivel macroscópico de una sociedad o sistema político dados.

¿Cuáles son los antecedentes históricos del método comparativo así entendido? Si bien el método comparativo forma parte de la práctica normal científica desde siempre, los fundamentos lógicos de este método fueron establecidos por Hume y posteriormente y sobre todo, por John Stuart Mill hacia mediados del siglo XIX. Mill presentó los cánones de la investigación comparativa en Un sistema de Lógica (1843) en el que desarrolló varias estrategias de investigación generales dirigidas a establecer generalizaciones empíricas de tipo causal. Es decir, generalizaciones del tipo "Los sistemas capitalistas dan lugar a una distribución desigual de la renta", o "la institución del mayorazgo da lugar a sociedades latifundistas". Dos de los métodos de Mill son considerados comúnmente como de una relevancia especial para las investigaciones de un caso o de pocos casos (o como se llaman con frecuencia en la jerga científico social, investigaciones de N pequeña, siendo N la letra que se utiliza en estadística para designar el número de sujetos de una muestra). Estos métodos son el método de la concordancia y el método de la diferencia.

El método de la concordancia es el más simple de los ideados por Mill, y normalmente se considera que se trata de un método inferior ya que es fácil que nos lleve a generalizar en exceso el alcance de nuestras hipótesis causales. Se trata de comparar los casos en los que se dé un fenómeno de interés y observar qué circunstancia común se da en todos ellos: si los ejemplos del fenómeno que se investiga tienen sólo un posible factor causal común entonces podemos concluir que ha de ser este factor el que causa el fenómeno de interés. El método de la concordancia se llamaría así porque el investigador compara casos en función de su similitud, buscando casos en los que los distintos factores potencialmente causales concuerden: aquel factor que no sea igual será responsable del resultado sobre el que nos estamos interesando.

Por ejemplo, supongamos que nos interesa explicar por qué España tienen una tasa de natalidad baja. Si encontrásemos varias naciones que se parecen a España en todos sus aspectos relevantes al caso (patrón de relaciones familiares, sistema educativo, religiosidad, etc) menos en el hecho de que los jóvenes se emancipasen de la casa

paterna a edades tardías entonces este método nos permitiría afirmar que la causa de la baja natalidad es la emancipación tardía. Aunque muy útil, y desde luego, de gran utilidad para la ciencia social comparativa, este método, sin embargo, y como ya nos previniera Mill, no está exento de problemas. No nos sirve para descartar que la relación que hemos encontrado entre una causa y su efecto no sea espuria: es decir, que no esté a su vez causada por un tercer factor que explique la co-ocurrencia entre lo que pensábamos que era un factor causal y el fenómeno de interés. En nuestro ejemplo: quizá podríamos encontrar un factor causal, por ejemplo, los precios altos de la vivienda, que esté explicando tanto las bajas tasas de natalidad (Y) como la emancipación tardía (z). Sería este factor (los precios de la vivienda: x) el que explicaría tanto la emancipación tardía, como la tasa baja de natalidad. Así, el método de la concordancia nos podría haber llevado a atribuir equivocadamente causalidad entre fenómenos que no son más que los efectos de una causa anterior común (ver diagrama, donde X es el precio de la vivienda. Z es la emancipación tardía. Y es la tasa baja de natalidad).

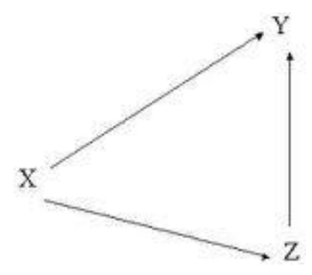


Fig. 1. X como causa anterior común de Y y Z. Z influye causalmente en Y, pero X influye causalmente tanto en Z como en Y.

Tampoco nos sirve este método cuando nos enfrentamos a fenómenos en los que está presente la causalidad múltiple: Supongamos que la baja natalidad puede estar causada por más de un factor (imaginemos que la natalidad baja puede tener por causa tanto la edad de emancipación de los jóvenes como la religiosidad, entendiendo que cualquiera de los dos factores puede causar baja natalidad). En esos casos, este método no nos servirá para identificar ninguno de los factores como causa, ya que los habría descartado individualmente, puesto que por separado ninguno de los dos cumple la condición que este método exige (recordad: ante dos o más ejemplos del fenómeno que se investiga debemos encontrar al menos un posible factor causal común a todos ellos). En nuestro ejemplo habríamos descartado la idea de que la causa de la baja natalidad es

la religiosidad cuando hubiésemos encontrado un ejemplo de baja natalidad en una sociedad laica (o no religiosa) con tasas tardías de emancipación.

El método de la diferencia fue propuesto por Mill para evitar este tipo de problemas y consiste, como veremos en seguida, en un método inductivo equivalente al método experimental. Se trataría, para Mill, de realizar comparaciones entre casos en los que se dé el fenómeno de interés y casos en los que este fenómeno no esté presente. Si la única diferencia entre esos casos reside en un factor, entonces podemos atribuir a este factor el rol causal que da lugar al fenómeno de interés. Supongamos que queremos averiguar por qué dentro de un país existe una región con tasas de abandono escolar anómalamente altas. Si después de comprobar que lo único que varía entre esa región anómala y el resto de regiones es la política educativa, entonces podríamos afirmar que es dicha política educativa la causante de los bajos resultados educativos. El método de la diferencia nos recuerda, de esta forma, a las situaciones experimentales, y más concretamente, a las situaciones de experimentos de laboratorio, en los que el experimentador, en ausencia de interferencias exteriores, manipula una y solo una de las variables para producir el fenómeno de interés.

3. LOS EXPERIMENTOS Y LA INFERENCIA CAUSAL

Como acabamos de sugerir, si existe una puerta de acceso privilegiada al conocimiento acerca de las relaciones causales esa es la experimentación. Aunque normalmente tenemos una imagen estereotipada de los experimentos, que asociamos casi inmediatamente al contexto del laboratorio, y más concretamente al laboratorio de un biólogo o un químico, lleno de probetas, microscopios, y matraces, los experimentos en ciencia están asociados a prácticas y contextos muy diversos, dependiendo de la disciplina científica que los impulse, y son con frecuencia más comunes y asequibles de lo que imaginamos, incluso en disciplinas del ámbito de las ciencias sociales y las humanidades.

Una de las actividades principales de la ciencia consiste en observar como un cambio en un estímulo que se le presenta a un objeto o sujeto afecta la respuesta de éste: se trata, descrito de una manera muy general, del esquema básico del experimento. En la medida en que esos estímulos estén sujetos a controles precisos (a veces en el laboratorio, otras veces, en contextos naturales o "contextos de campo"), el investigador

será más capaz de deducir y medir relaciones causales, o dicho de otra forma, será capaz de inferir cómo cambios en el estímulo, causan un cambio en la respuesta del sujeto u objeto de estudio.

Al plan acerca de cómo el experimento debe proceder es a lo que llamamos "diseño experimental": un diseño experimental óptimo es aquel que maximiza la información que proporciona acerca del objeto de estudio, dados los recursos limitados del experimentador (de dinero, de tiempo, o simplemente, asociados a los costes éticos de la experimentación).

Recordemos la estructura que caracteriza a la lógica general de un diseño experimental en las ciencias sociales. Según Cook y Campbell, precursores de la experimentación en ciencias sociales, el esquema básico de un experimento ideal, en el que todos los factores están perfectamente controlados, puede ser descrito de la siguiente forma:

Idealmente, el objetivo de un experimento causal consiste en aislar un factor que pensamos que potencialmente causa un fenómeno de interés, para ver cómo actúa este factor en un entorno controlado. En la notación de Cook y Campbell, denotaremos a este potencial factor causal (al que también llamamos causa supuesta o putativa) con la letra X (*vid*. tabla 1).

En las ciencias sociales, un procedimiento común para aislar la causa putativa, o potencial factor causal de interés, es a través de la comparación entre un grupo de tratamiento (compuesto por sujetos expuestos a este factor X), con un grupo de control, que no está expuesto al tratamiento. En la tabla representamos a este grupo mediante un 0, asociado al hecho de no estar expuestos al tratamiento. El experimentador trata de asegurarse de que todos los demás factores que podrían hacer que estos dos grupos fuesen diferentes se mantengan constantes. Es decir, tratamos de que estos dos grupos que vamos a comparar se diferencien sólo en el hecho de que uno de ellos ha estado expuesto al factor X (grupo de tratamiento) y el otro grupo no ha estado expuesto a este factor (grupo de control). Nótese aquí que este esquema, es, en efecto, muy similar al método de la diferencia propuesto por John Stuart Mill.

En el caso de que en efecto se haya conseguido un verdadero control sobre todos los factores que pueden influir en la variable de interés (en la notación estándar denominamos a esta variable de interés con una Y griega), una diferencia en el valor de

Y entre el grupo de tratamiento y el grupo de control se interpreta como el efecto derivado de la supuesta causa. Es decir, si la diferencia entre Y2 e Y1 es distinta de cero, decimos que el tratamiento tiene un efecto (Y2-Y1 ≠ 0).

Tabla 1: La lógica del diseño experimental

	Tratamiento (causa putativa)	Efecto putativo	Otros factores
Grupo experimental	X	Y_1	Constantes
Grupo de control	0	Y_2	Constantes

Este esquema es el mismo que se utiliza en la que posiblemente es el tipo de experimento más común: los ensayos clínicos aleatorizados. El método experimental en ciencias sociales con frecuencia toma la misma forma: utilizando un ejemplo que proviene del ámbito clínico veamos por qué este esquema es particularmente útil para responder a cuestiones acerca de la causalidad.

Supongamos que queremos saber si la aspirina es un analgésico eficaz contra el dolor de cabeza asociado al resfriado común: imaginemos que nos limitásemos a administrar el tratamiento (X) a un grupo experimental y observásemos que, después de unas horas, el dolor de cabeza ha remitido entre muchos de los sujetos, ¿estaríamos en condiciones de decir que la aspirina es eficaz aún cuando una mayoría del grupo experimental hubiera notado una mejoría? La respuesta es no: no podemos concluir que la aspirina es la causa del cese del dolor, puesto que al no tener un grupo de comparación relevante, no podemos estar seguros de si no es el paso del tiempo el que ha hecho que el dolor de cabeza remita. Tampoco nos bastaría, por otro lado, con comparar la incidencia del dolor de cabeza entre el grupo experimental y un grupo cualquiera de la población, pues no sabremos si el hecho de formar parte de nuestro estudio, condiciona a los sujetos, por ejemplo, porque la atención que el estudio les brinda (el mero hecho de ser encuestados por un equipo médico), puede sugestionarlos y esto puede hacer que declaren o que sientan más o menos dolor del que hubieran declarado en un contexto diferente. De ahí, que necesitemos un grupo equivalente de sujetos a aquellos que se encuentran en el grupo de tratamiento, pero que se diferencien de éstos sólo en el hecho de no haber recibido el tratamiento cuya eficacia deseamos medir: esto es lo que denominamos el grupo de control. Tenemos, no obstante, que

asegurarnos de que ese grupo de control sea equivalente al grupo de tratamiento en todos sus aspectos. No podríamos, por ejemplo, tener un grupo de tratamiento compuesto únicamente por mujeres jóvenes, y un grupo de control compuesto por hombres y mujeres de todas las edades, ya que lo normal es que pensemos que el género o la edad son factores que interactúan con el funcionamiento del tratamiento.

El experimento, por tanto, funciona en la medida en que conocemos y controlamos todos los posibles factores que podrían tener impacto en nuestra variable de interés (el dolor de cabeza), y que pueden llegar a confundirse con el efecto de nuestra variable de tratamiento (la aspirina). Este control sobre los posibles factores de confusión normalmente se considera especialmente difícil en las ciencias sociales debido a la ignorancia de los investigadores acerca de todos los factores de fondo que pueden tener un impacto en la relación casual en cuestión. Asegurarse de que los dos grupos difieren en un solo aspecto se lleva a cabo, en perfectas condiciones, por el control directo, y cuando esto no es posible, entonces se hace la asignación aleatoria del tratamiento entre grupos equivalentes. En esos casos, describimos estos diseños como experimentos aleatorizados.

4. Observación y manipulación

Una vez que conocemos la estructura básica de un experimento, podemos responder a una pregunta que planteábamos al principio de este capítulo: ¿qué tienen los experimentos que hacen que sean una puerta de acceso privilegiada al conocimiento causal? La diferencia crucial entre los experimentos y el resto de evidencia científica reside en la idea de que el experimentador no se limita a observar el objeto de estudio, sino que lo manipula o maneja a fin de controlar el proceso de interés, de forma que pueda aislar o proteger de interferencias no deseadas los factores que más le interesen. En el ámbito de lo social, con frecuencia, pensamos en la manipulación de nuestro objeto de estudio con cierta aprehensión y, de hecho, para parte de la tradición interpretativa a la que nos referíamos con anterioridad precisamente el rasgo de lo social que hace que el estudio de lo social no puedan aspirar a ser científico radica en este punto: el problema de la ciencia social sería precisamente que el objeto de estudio (o sujeto de estudio) es consciente de ser estudiado, y por tanto reacciona a este estudio en consecuencia. De esta forma, el objeto de estudio de lo social constituye, tal y como dijera Hacking (1999), una diana móvil.

Sin embargo, y a pesar de los problemas específicos que acarrea en el ámbito de las ciencias sociales o las humanidades, esta manipulación o control del objeto de estudio por parte del científico no deja de ser un desideratum de aquellos que buscan el conocimiento acerca de lo social, veremos en seguida por qué. Supongamos que observamos una correlación (o coincidencia) entre dos fenómenos sociales de interés, como, por ejemplo, que dispongamos datos que indiquen que los niños que asisten a colegios privados obtienen mejores resultados en algunas pruebas de aptitud, como por ejemplo, en los exámenes de selectividad. Los datos de este tipo, provienen de registros oficiales que han sido recogidos para reflejar el estado de conocimiento de los estudiantes, y se recogen sin que en su producción haya intervenido de manera significativa algún investigador social. Se trataría, por tanto, de datos que son fruto de la observación, donde las variables de interés no han sido manipuladas. Nos referimos a estos datos como datos observacionales.

Quizá, y así lo hacemos con frecuencia, podríamos pensar que la correlación entre asistir a un colegio privado y obtener mejores resultados en la selectividad es fruto de un proceso genuinamente causal: los colegios privados educan mejor a los niños y eso explica que observemos que los niños que asisten a estos colegios obtengan mejor resultados en pruebas independientes. ¿Pero cuál es el problema establecer que existe una relación causal a partir de datos observacionales? El problema es que la coincidencia entre fenómenos, expresada en términos de la correlación entre dos variables, no implica causalidad, y por tanto ante esta y cualquier otra correlación debemos estar alerta sobre lo que ha dado en llamarse “el problema de la tercera variable” y que no es más que una versión del problema de la causa común que hemos visto anteriormente a propósito de las dificultades a las que se enfrenta el método de la concordancia de Mill. El problema de la tercera variable sería el siguiente: puede que haya un tercer factor que explique por qué decidimos llevar a los niños a un colegio privado y por qué estos niños tienen mejores resultados. Ese factor sería la “tercera variable” o la “causa común” que explicaría la correlación entre buenos resultados y colegios privados.

El tratamiento básico de este problema, si sólo disponemos de datos observacionales, es el de revisar los datos para ver si la coincidencia entre los colegios privados y los buenos resultados se sigue dando una vez comprobados otros factores

que pueden estar mediando en esta relación: por ejemplo, podría ser que los colegios privados gastasen, en promedio, más dinero por alumno que los colegios públicos. En ese caso, miraríamos los datos disponibles para comparar los resultados de las pruebas en colegios privados y públicos con cifras de gasto similares. Imaginemos que hemos revisado los datos y, aun así, encontramos que los colegios privados, aun aquellos que con niveles de gasto comparables a los colegios públicos, obtienen mejores resultados en las pruebas, ¿podemos concluir, entonces, que el carácter privado de los colegios es la causa de los buenos resultados de los estudiantes en las pruebas? En realidad no, ya que la lista de "terceras variables" o "causas comunes" es potencialmente infinita y no podremos descartar por ejemplo, que los padres más concienciados en la educación de sus hijos elijan los colegios privados. En este caso, sería la importancia que los padres dan a la educación (que se traduce en la motivación de los hijos) la que causa el mejor resultado, y no el carácter privado de los colegios que eligen. La sombra de la duda sobre si este mecanismo tiene sentido o si, por el contrario, la relación se debe a otra variable que desconocemos seguirá, sin embargo, planeando sobre nosotros siempre que sólo dispongamos de datos observacionales.

La manera de escapar de este dilema reside en la posibilidad de manipular y controlar la realidad que observamos, ya que si llevamos a cabo un experimento en el que nosotros como investigadores somos los que asignamos a un grupo de escolares a un colegio privado (grupo de tratamiento) y a otro grupo análogo a un colegio no privado (grupo de control), podremos saber si es cierto que en los colegios privados los niños aprenden más y por eso obtienen mejores resultados. Supongamos, en este caso imaginario, que contando con la colaboración de la administración pertinente llevamos a cabo un experimento en el que asignamos un grupo equivalente de niños al tratamiento "colegio privado" durante un periodo de tiempo suficiente y comparando su rendimiento educativo con el grupo de control en el que se los lleva a un colegio público observamos que no existen diferencias significativas en los resultados escolares. Sabremos, en este caso, que no existe un efecto causal entre ambas variables, de forma que el mejor rendimiento en los escolares que van a colegios privados que se apreciaba en los datos observacionales no es efecto del colegio, sino de alguna otra variable oculta que aún no conocemos (por ejemplo, la preocupación de los padres por la educación de los hijos y su consecuente motivación en los alumnos). El conocimiento adquirido a partir de este experimento nos habrá permitido, por ejemplo, evitar la implementación

de una política de privatización de la enseñanza basada en una correlación que finalmente resulta no ser causal.

Es esta posibilidad de intervenir en la realidad, controlándola, para generar en su totalidad o en parte, los procesos causales en cuestión, la que permite al investigador conocer, o al menos, descartar, la validez de las hipótesis causales entre variables de interés. De esta ventaja de los experimentos con respecto al acceso al conocimiento de las causas deriva el hecho de que en algunas ciencias, como la medicina, se considere que los experimentos están en la cúspide de la pirámide que clasifica por orden de importancia los tipos de evidencia que deben ser tenidos en apoyo de una hipótesis científica. Es oportuno, no obstante, recordar que el conocimiento sobre las estructuras causales es sólo uno de entre los muchos objetivos de la ciencia, y que no todas las investigaciones científicas, y esto es particularmente cierto en las ciencias sociales, tienen por objetivo la formulación y comprobación de hipótesis causales.

4. Etnografía, comparación y la nueva experimentación en ciencias sociales

En los últimos años, el pluralismo metodológico se ha extendido en casi todas las disciplinas y así, encontramos que un número creciente de investigaciones sociales combinan los métodos cualitativos con los cuantitativos, y un número cada vez mayor de trabajos que son producto de equipos de investigación pluridisciplinares, conformados por todas las combinaciones posibles de sociólogos, psicólogos, economistas, antropólogos, biólogos, politólogos, y matemáticos o físicos. Uno de estos equipos multidisciplinares ha dado lugar a una conocida investigación dirigida por el antropólogo norteamericano Joseph Henrich y que combina la etnografía con los experimentos. Henrich y su equipo han puesto en marcha algunos experimentos típicos de los laboratorios experimentales de psicólogos y economistas y que estudian la relación entre la racionalidad económica y las normas sociales. En su trabajo más conocido, Henrich utiliza los experimentos para comprobar si existen diferencias interculturales en el comportamiento de los sujetos ante juegos sencillos que tratan de evaluar la racionalidad económica de los sujetos.

Henrich toma como punto de partida el conocido esquema del juego experimental del Ultimátum, ampliamente utilizado por los economistas y los psicólogos. El esquema de este juego es el siguiente. El experimentador recluta a una

serie de individuos y los divide en parejas. Entre cada pareja, el experimentador asigna aleatoriamente dos roles: el de Distribuidor, y el de Receptor. El experimentador asigna al Distribuidor una cantidad de dinero (por simplicidad, suele tratarse de cantidad fácilmente divisible por 10, como por ejemplo, 10 euros) y le pide que decida qué cantidad quiere guardar para sí y qué cantidad quiere repartir con el Receptor. Las reglas del juego son tales que el Receptor tiene a su vez dos opciones: puede aceptar la cantidad asignada por el Distribuidor, y en ese caso, el juego termina o bien puede rechazar la cantidad asignada por el distribuidor, en cuyo caso ninguno de los jugadores recibirá nada. Es decir: el Distribuidor propone una forma de reparto del dinero asignado por el experimentador y el Receptor puede aceptarlo o castigar al Distribuidor si la oferta le resulta inadecuada (aunque en ese caso, se castiga también a sí mismo puesto que en ausencia de acuerdo el dinero es devuelto al experimentador y ambos jugadores acaban con las manos vacías).

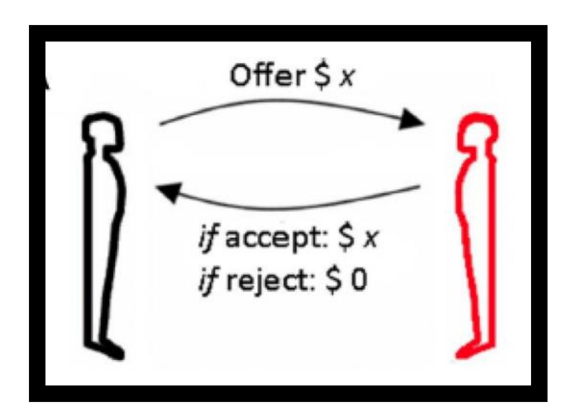


Fig. 3. Esquema del Juego del Ultimátum.

Tal y como vemos en la figura 3, el Distribuidor, en negro, puede ofrecer X dólares. El Receptor, en rojo, puede aceptar X dólares o rechazar X, en cuyo caso, tanto el Distribuidor, como el Receptor, obtienen 0 dólares[1]. Este juego fue inventado por el economista alemán Ernst Guth a principios de los años ochenta para poder estudiar el razonamiento de los agentes económicos en contextos de negociación muy básicos (la oferta del jugador en el papel de Distribuidor constituye un Ultimátum para el receptor, ya que éste no puede responder con una contraoferta). La teoría económica utiliza el supuesto del agente racional, según el cual los sujetos actúan de forma en que

[1] Ilustración procedente de Kirk et al., "Interoception Drives Increased Rational Decision-Making in Meditators Playing the Ultimatum Game", disponible en: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/pmc3082218/ (19 de diciembre de 2012)

maximizan sus ganancias. Según este supuesto, la teoría económica prediría un resultado en el que el Distribuidor ofrece al Receptor una cantidad mínima y este acepta dicha cantidad. El razonamiento sería el siguiente: el Distribuidor anticipa que al Receptor le conviene aceptar cualquier oferta mayor que 0, puesto que está mejor aceptando, pongamos, un euro, que rechazando ese euro, ya que en cuanto rechace una oferta, no recibirá nada. Sabiendo esto, el agente Distribuidor decidirá ofrecer la cantidad mínima posible, es decir, ofrecerá 1 euro, a sabiendas de que al Receptor no le quedará más remedio que aceptarlo si quiere maximizar sus ganancias en el juego. En resumen: si los dos agentes expuestos al juego son racionales en el sentido predicho por la teoría económica (es decir, maximizando sus ganancias), el resultado final de un juego en el que el experimentador entregue 10 euros al Distribuidor, será el siguiente: el Distribuidor se quedará con 9 euros y dará 1 euro al Receptor. (o [9,1], expresado en la notación más común en este tipo de experimentos]. ¿Es esta distribución de [9, 1] lo que observamos cuando ponemos a jugar a sujetos reales al Juego del Ultimátum?

El Juego del Ultimátum ha sido implementado por investigadores de prácticamente todos los laboratorios experimentales de economía y psicología social del mundo y a estas alturas estamos en condiciones de hablar de resultados estables y robustos: la oferta media que realizan los jugadores en el papel de Distribuidor es de un 40-45% de la cantidad a repartir (es decir, en nuestro ejemplo, 4 o 5 euros de los 10 posibles), pero la oferta más común está en el 50%, o cinco euros. Consecuentemente, las negativas o rechazos por parte de los Receptores son muy bajas. Las explicaciones acerca de porqué los datos no corresponden con la predicción de la teoría son variadas, pero una de las hipótesis más extendidas consiste en interpretar los datos como evidencia de preferencias de carácter prosocial en los agentes : los sujetos del juego, tanto Distribuidor como Receptor, interpretan el juego del Ultimátum como una situación en la que las normas sociales importan, y en la que, por tanto, el Receptor puede interpretar la oferta del Distribuidor como ofensiva, por egoísta, y decidir entonces que dicha oferta debe ser "sancionada", aun cuando esa sanción redunde en una pérdida material para ambos, incluido el Receptor.

Como decíamos, el Juego del Ultimátum ha sido reproducido hasta la saciedad, introduciendo distintas variantes en su diseño, con el fin de comprobar distintas hipótesis acerca de las motivaciones de los agentes racionales. La mayoría de estos

experimentos, no obstante, cuentan con un sujeto experimental relativamente homogéneo: se trata, en su mayoría, de estudiantes universitarios de países desarrollados, por ser estos los sujetos experimentales más accesibles para los investigadores. El proyecto del antropólogo Joseph Henrich, uno de los más interesantes en cuanto a las distintas variantes del Ultimátum, es precisamente el de intentar averiguar si los resultados que se obtienen en este juego se mantienen, o si en cambio, varían, en distintos contextos culturales. Henrich, que ya había observado pequeñas diferencias en los resultados de este juego en distintos países (aunque siempre en contextos urbanos, en países ricos) quiso comprobar cómo reaccionarían a este juego los agentes de una comunidad del Amazonas peruano, los Machiguenga, que él había estudiado desde la perspectiva de la antropología económica.



Fig. 4. Joseph Henrich, a la derecha, explicando el Juego del ultimátum a un grupo de hombres Machiguenga[2]

Los datos relativos al juego del Ultimátum entre los Machiguenga, comparados con sujetos de varias ciudades norteamericanas, Indonesia, Israel o Tokio difieren sensiblemente: entre los Machiguenga las ofertas medias están en torno al 25% por cierto (sensiblemente menores del 40 -45% general) y el valor más repetido como oferta por parte del Distribuidor Machiguega dista mucho del 50%, quedándose en un mero 15%. La tasa media de rechazos por parte de los receptores Machiguenga es, sorprendentemente, muy baja. ¿Cómo se explican estas diferencias Henrich y sus colaboradores? Henrich, en su trabajo etnográfico, describe a los Machiguenga como una comunidad en la que las familias son relativamente autónomas económicamente, y

[2] Foto extraída de http://www2.psych.ubc.ca/~henrich/rootsofhumansoc.html. (17 de diciembre de 2012)

donde las jerarquías sociales y políticas no son muy complejas, y en la que la mayoría de los intercambios se producen dentro de las familias extensas, sin que haya apenas cooperación económica entre familias. En la comparación entre los datos acerca de los experimentos y en los datos cualitativos provenientes de discusiones y entrevistas posteriores al juego, Henrich se encontró con que los Machiguenga, concebían el experimento como un juego de azar en el que uno de ellos tenía la buena (o mala) fortuna de jugar en calidad de Distribuidor (o receptor). El receptor, de esta forma, no percibe un abuso si el Distribuidor hacía ofertas bajas, y por tanto, el receptor tampoco las rechazaba. Si bien, las diferencias entre los Machiguenga y el resto de las ciudades que Henrich consideraba en su análisis eran las más llamativas, existían otras diferencias que también tenían interés y por ejemplo, las ofertas eran algo más bajas entre los jugadores de Jerusalén. Henrich ha analizado pormenorizadamente estas divergencias y las interpreta como una muestra de que existen importantes efectos de los factores culturales sobre el comportamiento económico, incluso cuando se trata del comportamiento relativo a tareas abstractas, definidas de forma estandarizada, como en el caso de los juegos que estudian el supuesto de la racionalidad en Economía y Psicología Social. Vemos así como, paradójicamente, el comportamiento de los Machiguenga en el juego del Ultimátum concuerda más con el del homo economicus que trazaron los economistas clásicos que el de los sujetos occidentales que pretendieron representar.

El proyecto investigador de Henrich y sus colaboradores es en todo caso un ejemplo que demuestra como el análisis etnográfico y los experimentos pueden combinarse en trabajos que tienen como elemento común el método comparado. El Juego del Ultimátum, que como veíamos fue diseñado al principio para observar como razonan económicamente los sujetos en el laboratorio, se utiliza ahora para comparar la variación en la interpretación normativa de algunas situación entre distintos contextos culturales. Vemos así como este ejemplo demuestra que el análisis comparativo es un núcleo central de una ciencia social cada vez más multidisciplinar y metodológicamente pluralista.

OBJETIVOS

- *Aprender a contextualizar la etnografía dentro del método comparado en la Ciencias Sociales.*

- *Distinguir entre la descripción tenue y la descripción densa según los conceptos de Geertz.*
- *Relacionar el método comparado con la formulación y comprobación de hipótesis causales. Comprender la importancia del "método de la concordancia" y el "método de la diferencia" de J. S. Mill como antecedentes de la sistematización de los procesos sociales causales.*
- *Comprender la estructura básica de un experimento en Ciencias Sociales.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en que se basa este capítulo*

P. Atkinson & M. Hammersley, "Ethnography and participant observation". En N. K. Denzin & Y Lincoln, eds., *Strategie of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks, Londres, N. Delhi: Sage Publications, 1998, pp. 110-136.

N.Fernández Moreno, *Temas de Etnología Regional*. Madrid, UNED, 2011.

M.M. J. Fischer. "Deep Play, Violence and Social Reconstruction". En R. Shweder & B. Good, eds., *Clifford Geertz by his colleagues*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2005, pp. 76-88.

Hacking, I. The Social Construction of What? Harvard University Press, 1999.

G. King, Robert O. Keohane, Sidney Verba. 2000. *El Diseño de la Investigación Social: La Inferencia Científica en Los Estudios Cualitativos*. Madrid, Alianza, 2000.

C. Ragin, *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley y Los Angeles, UCLA Press, 1987.

D. T. Campbell, J.C. Stanley, *Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.

2. *Lecturas complementarias*

J. S. Mill, *La Lógica de las Ciencias Morales*, Ed. J. Francisco Álvarez, Madrid, CSIC, 2010.

L.M. Miller Moya, "Experimentos de orientación teórica: una discusión metodológica", *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales* 12 (2006): 89-110 [*Disponible en el curso virtual*]

EJERCICIOS

1. Comente el texto que sigue a continuación asegurándose de formular una respuesta a la pregunta final que se hace el autor, John Stuart Mill en 1843, a la luz de lo estudiado en este tema:

Supongamos que el observador tiene suerte y consigue el resultado más favorable que pueda darse a partir de cualquier combinación concebible de posibilidades: que encuentra dos naciones que no coinciden en ninguna circunstancia de ningún tipo, salvo en tener un sistema comercial restrictivo y ser prósperas, o que encuentra un cierto número de naciones, todas prósperas, que no tienen circunstancias antecedentes comunes a todas ellas salvo la de que tienen una política comercial restrictiva. Es innecesario entrar en consideraciones sobre la imposibilidad de establecer desde la historia, o hasta de la observación sincrónica, que las cosas sean realmente de esa manera: que las naciones no coincidan en ninguna otra circunstancia capaz de influir en el asunto. Supongamos vencida esa imposibilidad y quede establecido que coinciden solamente en un sistema comercial restrictivo como antecedente e y en la prosperidad industrial como consecuente. ¿Qué grado de confirmación surge de aquí respecto a que el sistema restrictivo es la causa de la prosperidad?"

John Stuart Mill, *La Lógica de las Ciencias Morales*.

2. Analice el siguiente titular y responda a las siguientes preguntas:

"Las comunidades que consumen gran cantidad de pescado azul tienen menores tasas de suicidio".

(a) Describa un escenario en el que esta aserción no se corresponda con un escenario causal y explique qué otros factores pueden ser explicar la coincidencia entre sucesos o variables que se expone en el enunciado.

(b) Describa y explique la estructura del experimento que pondría en marcha para confirmar o falsar la afirmación del titular.

RESPUESTAS A LOS EJERCICIOS

1. John Stuart Mill, en el fragmento seleccionado, está haciendo referencia al método de la concordancia. Como explicamos en este tema, J. S. Mill es consciente de las limitaciones de este método: que en dos casos coincidan tanto el antecedente (o causa putativa) como el consecuente (o efecto a explicar) no garantiza que esa causa putativa sea la causa efectiva del fenómeno de interés, puesto que un efecto puede estar originado por más de una causa. La respuesta a la pregunta que formula Mill es, por tanto, negativa, y el fragmento, de hecho, continúa de la siguiente forma: “Uno tan mínimo que puede considerarse nulo”.

(2.a) Podríamos fácilmente hipotetizar una causa común que explicase esta correlación (en este ejemplo siempre hipotético): por ejemplo, que en países con mayor número de horas de sol coincida con que sean países en los que se come pescado azul y que, por esa razón, el consumo de pescado azul coincida con el menor número de suicidios. De esta forma sería la exposición a la luz solar la que explicaría las menores tasas de suicidio y el consumo de pescado azul.

(2.b) En dicho experimento se tendría que asignar un grupo de tratamiento, al que se le administrase una dieta basada en una ingesta elevada de pescado azul y contrastar el número de suicidios en este grupo con ese mismo indicador en un grupo de control compuesto por individuos equivalentes a los que se les recomendara una dieta en la que hubiese una cantidad de pescado azul nula o limitada. Por razones prácticas, y también éticas, este experimento es de poca o nula aplicabilidad salvo en su versión en cuanto “experimento natural”, en el que encontremos grupos equivalentes que estén expuestos a este tratamiento de forma espontánea.

Versión: 11/02/2018

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

Conteste a las siguientes preguntas a partir del texto de Ramón Cobo Reyes, Natalia Jiménez y Ángel Solano García, "Aversión a la desigualdad entre gitanos españoles. Un enfoque experimental" (*Revista internacional de sociología* LXVI,49 (2008): 47-60). [*Disponible en el curso virtual*]

1. ¿Cómo definen los autores la aversión a la desigualdad? ¿Le parece una definición clara? ¿Podría mejorarse la precisión con la que los autores definen el concepto?

2. Explique cómo se relaciona la idea de la aversión al riesgo con el juego del Ultimátum del experimento de Henrich, tal y como se explicaba en el tema.

3. En el apartado de Procedimientos, en la página 53, los autores explican algunos de los límites que presenta el diseño en cuanto a la capacidad de los investigadores para extrapolar los resultados: cite al menos dos de ellos y explique su opinión de este experimento entendido como un ejercicio comparativo.

TEMA 8 | EL RELATIVISMO

1. DEL RELATIVISMO FILOSÓFICO AL ANTROPOLÓGICO

Uno de los puntos más controvertidos en la relación entre antropología y filosofía de la ciencia es la cuestión del relativismo. Los antropólogos adoptan un principio relativista como credo profesional (el *relativismo cultural*), al afirmar que las creencias de unos pueblos no son intrínsecamente superiores a los de otros. Los filósofos de la ciencia son mayoritariamente anti-relativistas, al afirmar la superioridad del conocimiento científico sobre cualquier otra forma de saber. ¿Es posible el entendimiento?

El objetivo de este tema es mostrar que nos encontramos aquí, fundamentalmente, con un malentendido. Si precisamos bien el concepto de relativismo, veremos que el relativismo cultural es, paradójicamente, una metodología anti-relativista. Como veremos con detalle en la sección 2, el relativismo cognitivo (al que se opone el filósofo de la ciencia) afirma que no hay una evidencia empírica objetiva que pueda servir como base universal para la contrastación de nuestras teorías científicas. Por lo tanto, cada grupo tenderá a adoptar la teoría que mejor case con su propia visión del mundo. Aunque en principio esta forma de relativismo podría parecer contradictoria, quizá sea el enfoque que mejor explica la evolución de las teorías científicas a lo largo del tiempo, según discutiremos en la sección 3. Sin embargo, los argumentos relativistas más fuertes pivotan sobre un problema particular, la inconmensurabilidad conceptual: no hay una forma universal de clasificar los datos empíricos, sino tantas como conceptos tengamos para organizar nuestros datos. ¿Cómo elegir una? –nos interroga el relativista. Sin embargo, hoy el relativismo no parece una amenaza tan seria como alguna vez creímos.

En la sección 4 analizaremos un tipo particular de concepto muy utilizado en las ciencias sociales, las categorías de las que nos servimos para clasificar los grupos humanos. Aunque podamos clasificar de múltiples maneras a los individuos de nuestra especie, sólo en algunos casos muy concretos esta clasificación supone una amenaza relativista para el científico social. Como veremos en la sección 5, incluso el relativismo lingüístico, tan popular entre los antropólogos (la hipótesis de Sapir-Whorf) no parece suponer inconmensurabilidad alguna si lo juzgamos a la luz de los experimentos más recientes en psicología.

El relativismo cultural, concluiremos en la sección 6, es principalmente una estrategia metodológica para garantizar la neutralidad de la evidencia acumulada por el antropólogo respecto a sus propios juicios de valor. Es decir, una garantía de la comparabilidad de los datos antropológicos y, por tanto, una posición contraria al relativismo cognitivo. Pero vayamos paso a paso en nuestro análisis.

2. Argumentos filosóficos contra el relativismo

En filosofía, el relativismo cuenta con una larga tradición que se remonta a la Grecia clásica. Todavía hoy recordamos a Protágoras de Abdera (c.490-c.420 a.C.), autor de una tratado *Sobre la verdad* cuyas primeras páginas contenían su tesis más celebre: «El hombre es medida de todas las cosas». De una misma cosa cabe predicar propiedades contradictorias: si para una persona el agua está fría y para otra caliente al mismo tiempo tendremos que concluir que el agua puede estar, al mismo tiempo, fría y caliente, por contradictorio que resulte. Cada cual es juez de sus propias sensaciones. Siendo esto así, no es de extrañar que Protágoras sustituyese la verdad y el bien por la conveniencia y argumentase que el arte de la política democrática consistiría en saber persuadir de aquello que en particular le convenga más a una comunidad, que puede ser lo que a otra perjudique. En política, el relativismo de Protágoras se apoyaría en la imposibilidad de superar los usos, convenciones y leyes particulares, contra quienes pretendían la existencia criterios universales u objetivos de gobierno apoyados en la naturaleza de las cosas.

En la posición de Protágoras, podemos encontrar ejemplos de los dos principales tipos de relativismo: el relativismo cognitivo y el moral. El relativismo cognitivo es la tesis que sostiene que lo verdadero, racional o válido varía dependiendo de una perspectiva particular (e.g., la sociedad, la cultura, etc.) y no hay criterios universales

para decidir entre las distintas alternativas en caso de conflicto. En otras palabras, no hay juicios de hecho sobre los que basar nuestro acuerdo[1].

Hay distintos tipos de relativismo cognitivo. El relativista de la verdad afirma que la verdad de una proposición depende del modo en que los conceptos que aparecen en ella se articulan en una comunidad particular. Así lo afirmaba Jenófanes, uno de los filósofos presocráticos, a propósito de la naturaleza de los dioses

> Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que [los dioses] tiene ojos azules y pelo rojizo.

Un relativista de la racionalidad afirmará, por su parte, que no hay un criterio de decisión universal, como pretende serlo, por ejemplo, la teoría de la utilidad esperada (tema 3): según veíamos en el tema 7, lo que aparenta ser una elección racional en el juego del ultimátum puede no coincidir con las decisiones de individuos occidentales o machiguengas peruanos.

Una segunda gran familia de relativismos es la del relativismo moral: no hay normas ni valores universales. Dentro de esta familia, distinguiremos el relativismo moral descriptivo y el normativo. La primera es una posición puramente de hecho: constata la diversidad de normas y valores entre los distintos grupos, como una cuestión de hecho. Las cosas que a unos grupos les parecen buenas a otros grupos les parecen malas. La segunda es normativa: este relativista afirma algo más que la diversidad de normas y valores; sostiene que no hay ningún meta-criterio que nos sirva para decidir sobre la bondad o corrección de las normas y valores de los distintos grupos, en caso de conflicto entre ellos.

En este tema nos ocuparemos del relativismo cognitivo y en el siguiente volveremos sobre el relativismo moral. Entre los filósofos, son tres los principales tipos de argumentos a priori que se ofrecen contra el relativismo cognitivo. El primero apela a su carácter auto-refutatorio: la oración "La verdad es relativa", ¿es verdadero incondicionalmente? Si lo es, hay al menos un enunciado cuya verdad no es relativa y, por lo tanto, el relativismo no sería universalmente cierto. Si no lo es, es decir, si "la verdad es relativa" sólo es verdadero en ciertos contextos, ¿cómo podría convencerse a un anti-relativista, que no participase de semejante contexto, para aceptarlo? En otras palabras, el relativismo sólo sería una posición verdadera para los relativistas.

[1] Trataremos más extensamente la distinción juicios de hecho/juicios de valor en el tema 9.

Un segundo tipo de argumentos anti-relativistas pivotan sobre la posibilidad de traducción entre distintos contextos. Una versión simplificada de este argumento (siguiendo al filósofo Donald Davidson) sería como sigue. El relativista supone que hay sistemas de creencias radicalmente divergentes, entre los que no es posible traducción. No podemos estar seguros de entender, por ejemplo, lo que quiere decir con una palabra un nativo de una lengua radicalmente distinta de la nuestra. Pero lo cierto es que disponemos de traducciones, por aproximativas que sean, y una condición de posibilidad de cualquier traducción es que podamos identificar una oración como verdadera o falsa: para poder traducir al castellano la oración inglesa "The snow is white" es necesario saber cuándo es verdadero; de lo contrario, podría suceder que, en un contexto dado, un hablante inglés dijera "The snow is white" y uno castellano dijese "La nieve es blanca", siendo lo primero cierto y lo segundo no. Como tenemos experiencias de traducciones bastante exitosas, la inconmensurabilidad de sistemas de creencias en las que se basa el relativista sería, por tanto, un problema puntual o menor. Exploraremos con más detalle esta objeción en la sección 5.

Finalmente, hay un tercer tipo de argumentos anti-relativistas basados en principios naturalistas como los que examinamos en temas anteriores. Este tipo de argumento (debido a filósofos como Quine o Dennett) apela a la teoría de la selección natural: si nuestras creencias sobre el mundo no fueran verdaderas en un alto porcentaje, como organismos biológicos nos habríamos extinguido hace ya milenios, pues nos habrían conducido a decisiones erróneas. Por tanto, el relativismo cognitivo no es una posición que podamos sostener sobre la mayor parte de nuestras creencias.

3. El relativismo en filosofía de la ciencia

A la vista de los argumentos anteriores, podría parecer que el relativismo es una posición filosófica difícil de sostener. No obstante, en esta sección veremos cómo las posiciones anti-relativistas encuentran también dificultades. Por ejemplo, la filosofía del siglo XX se ha encontrado con que no es fácil defender que la ciencia proporciona conocimientos universalmente válidos (anti-relativismo cognitivo). Ilustrémoslo con la controversia en torno al positivismo, un debate clásico en la filosofía contemporánea de la ciencia.

Los orígenes del positivismo se encuentran en el siglo XIX. El conde de Saint-Simon (1760-1825) y Auguste Comte (1798-1857) adelantaron algunas tesis típicamente positivistas como las siguientes:

(i) la ciencia es la forma más elevada de conocimiento, y la filosofía debe ser, por tanto, científica
(ii) (hay un método científico común a todas las ciencias;
(iii) la metafísica no consiste sino en proposiciones pseudocientíficas.

En el siglo XX estas tesis fueron actualizadas y ampliadas por el denominado *positivismo lógico*, un movimiento filosófico que pretendió establecer un criterio de demarcación claro entre la ciencia y la pseudociencia. Para estos positivistas –por ejemplo, Rudolf Carnap–, lo propio de la ciencia era la posibilidad de comprobar la verdad de sus proposiciones sobre la base de la experiencia sensible (*empirismo*). Para asegurarnos del carácter científico de una teoría, debemos reconstruir su estructura lógica de modo tal que se establezca su conexión con los datos empíricos para saber si la teoría es verdadera o falsa. Las teorías científicas son aquellas cuyas proposiciones son empíricamente verdaderas o falsas. Las teorías no verificables son pseudocientíficas.

Tenemos, por tanto, aquí un claro caso de anti-relativismo cognitivo: cualquiera puede decidir si una proposición es verificable siempre que:

(a) se acepte la universalidad de los datos sensibles

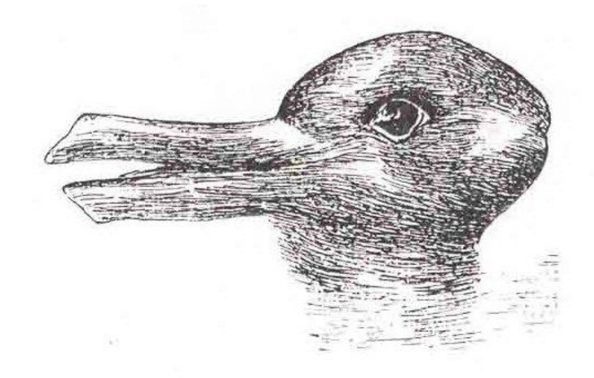
(b) se reconozca la estructura lógica de las teorías científicas.

Por ello, el positivismo obtuvo un amplio eco en la ciencia social desde las primeras décadas del XX, asociado a la introducción de nuevos métodos como la experimentación en laboratorio (particularmente en psicología) y el análisis estadístico (sobre todo en economía). Se trataba de construir teorías verificables sobre datos contrastables intersubjetivamente –frente la tradición hermenéutica basada en métodos, por ejemplo, narrativos, donde se podía apelar a la introspección de un individuo.

En 1962, el físico e historiador de la ciencia Thomas Kuhn (1922-1996) publica *La estructura de las revoluciones científicas*, donde puso en cuestión ambas premisas (a, b). Kuhn defendió que las teorías eran parte de *paradigmas* científicos más generales. Un paradigma no sólo contendría proposiciones verificables, sino también

aparatos, técnicas, principios metodológicos y todo cuanto una comunidad científica empleara efectivamente en el desarrollo de su investigación. Mediante este concepto, Kuhn ofreció un modelo de cambio científico: a lo largo del tiempo en la ciencia no se sucederían teorías, sino que tendríamos paradigmas en competencia. Durante el periodo que sigue a su constitución, la denominada por Kuhn *ciencia normal*, la investigación se desarrollaría conforme a las prácticas prescritas en el paradigma, de modo tal que la aparición de *anomalías* respecto a lo previsto en él no será considerada indicio de error, sino de una comprensión defectuosa por parte del científico que lo usa. No obstante, en ocasiones la anomalía es considerada excepcional iniciando una crisis que sólo se resolverá con la aparición de un nuevo paradigma que remplace al anterior.

A diferencia de lo que el positivista pretendía que sucede al comparar teorías científicas, la superioridad de un paradigma sobre otro no se dirimía exclusivamente al contrastarse empíricamente las teorías. Kuhn negó la existencia de una conexión directa entre teorías y datos. Un científico educado en un paradigma percibe los datos sensibles conforme a principios implícitos en el paradigma: un físico aristotélico ve salir el sol y piensa que gira en torno a la tierra, por ejemplo. Las cosas no se verían por tanto del mismo modo según el paradigma al que cada cual esté adscrito. No hay un punto de vista externo a los propios paradigmas desde el que accedamos a su base empírica. Sólo es posible recuperar parcialmente la evidencia que cuenta como tal en un paradigma ajeno y, en este sentido, uno y otro serían *inconmensurables*: no cabe determinar la referencia de un término científico con independencia del sentido que este reciba en un paradigma particular. No hay, por tanto, datos empíricos universales. La posición de Kuhn reivindicaría así la posibilidad del relativismo.



La ilusión conejo-pato[2]

[2] http://en.wikipedia.org/wiki/File:Duck-Rabbit_illusion.jpg (4 de agosto de 2012)

Para ilustrar cómo la evidencia empírica se podía interpretar de distintas maneras, Kuhn se sirvió de la ilusión óptica que experimentamos al contemplar la figura, donde podemos ver alternativamente un pato o un conejo.

Una variante aun más radical de relativismo es la defendida por el sociólogo de la ciencia David Bloor en su libro *Conocimiento e imaginario social* (1976). Bloor propuso que la sociología debía explicar el conocimiento científico como creencias colectivas de una comunidad. Bloor se apoyó aquí en una propuesta de la filósofa Mary Hesse sobre el aprendizaje del vocabulario de una lengua. En este proceso, el niño desarrolla mecanismos de discriminación sensorial, clasificando estímulos al asociarlos con palabras y generalizando después por semejanza. Para Hesse, una ley científica sistematizaría este procedimiento: cuando detectamos regularidades empíricas (por ejemplo, la trayectoria de los planetas en la bóveda celeste a lo largo de siglos), podemos establecer leyes que nos permitan predecir qué sucederá en el futuro (en el ejemplo, cuál será la posición del planeta)

Para Hesse, en la línea positivista, los estímulos sensoriales nos permitirán establecer la verdad de las proposiciones científicas. Para Bloor, en cambio, el aprendizaje de una lengua es un *proceso social* en el que mediarían siempre otros adultos que dirigirían la atención del niño al medio. Así también, quien aprende una ley científica se basa en una *experiencia comunitaria*, no individual. En ambos casos, aprendemos el vocabulario de una teoría a partir de convenciones sociales sobre cómo organizar los datos empíricos. La infinita complejidad del mundo imposibilita una correspondencia unívoca entre palabras y cosas, de modo que cabrá desarrollar tantas como relaciones viables se puedan establecer con el medio. Como Hesse, Bloor cree que en la constitución de las teorías científicas es decisiva una articulación coherente de la red de leyes que organiza nuestra experiencia, pero para Bloor, además, esta coherencia expresa intereses sociales. Las ideas sobre la naturaleza (expresadas, en este caso, a través de la ciencia) servirían al control de la sociedad por parte de sus gobernantes. Es decir, las teorías científicas nos ofrecen representaciones del mundo internamente dependientes de la sociedad que las promueve. Por ejemplo, en la antigua Grecia los planetas se desplazaban en órbitas circulares perfectas y algunos historiadores sostienen que esa no era sino la proyección geométrica de su organización política (las asambleas reunidas en círculo).

Por lo tanto, tenemos una posición anti-relativista, el positivismo, basada sobre dos principios (la posibilidad de verificar las teorías científicas sobre los datos universales de la experiencia) que los estudios sociales de la ciencia pusieron pronto en cuestión. Las teorías dependen de las prácticas de una comunidad científica, sostuvo Kuhn, y estas, a su vez, dependerían de los intereses más amplios de la sociedad a la que aquella comunidad pertenece. Los datos empíricos dependerían de las categorías semánticas (el vocabulario) de cada comunidad y no servirían, por tanto, como base común para su contrastación. En resumidas cuentas, no es fácil defender una posición abiertamente anti-relativista como la del positivismo.

4. La inconmensurabilidad de nuestras clasificaciones

Hemos visto, en primer lugar, el peso de los argumentos contra el relativismo y, a continuación, la dificultad de sostener una posición anti-relativista sobre la ciencia. Una forma de progresar en este debate es analizar el alcance de la discrepancia entre relativistas y anti-relativistas a propósito del problema de la categorización, el modo en que nuestros conceptos clasifican los datos empíricos. ¿En qué medida los conceptos empleados en nuestras teorías suponen, verdaderamente, visiones inconmensurables del mundo? Como veíamos en la sección 2, los naturalistas sostienen que nuestra supervivencia como especie depende de que seamos capaces de categorizar el mundo de un modo que se corresponda con la realidad. Aun cuando formulemos nuestros conceptos en distintas lenguas y culturas, seríamos capaces de captar con ellos una realidad sustancialmente idéntica. Frente a estos, la posición *constructivista* sostendría que nuestros conceptos determinan, en efecto, visiones inconmensurables del mundo.

Para ilustrar y analizar la antítesis entre la concepción naturalista y constructivista de los conceptos científicos, mostrando su auténtico alcance, nos serviremos de un tipo particular de categorías ampliamente utilizadas en ciencias sociales: aquellas que pretenden captar grupos humanos. Un naturalista presumiría que tales categorías deben permitirnos discriminar grupos con alguna realidad biológica, en la medida en la que distinguirlos sea necesario para nuestra supervivencia. Frente al anti-relativismo del naturalista, una posición *constructivista* sostendría que tales categorías dependen de factores sociales particulares y no serían nunca universales. Nos serviremos como ejemplo para analizar la oposición entre naturalistas y constructivistas

del concepto de *homosexualidad*: ¿es un fenómeno omnipresente en nuestra especie o depende de factores culturales específicos?[3]

Buena parte de este debate gira sobre cómo definir las categorías de las que nos servimos para tipificar tales patrones: ¿qué definimos como *homosexualidad*? La dificultad de zanjar este debate radica en que naturalistas y constructivistas pueden servirse de definiciones perfectamente legítimas, pero divergentes. Un naturalista puede identificar como homosexual un comportamiento que no cuenta como tal para un constructivista. Por ejemplo, quienes tratan de identificar una base genética para la orientación sexual (a partir de estudios comparativos de marcadores genéticos con gemelos monocigóticos, dicigóticos y hermanos adoptivos) suelen adoptar una definición amplia de homosexualidad para incluir cualquier caso de atracción sexual preferente entre individuos del mismo sexo. Para un constructivista, en cambio, un sujeto sólo contará como homosexual si su conducta se identifica con algún patrón cultural concreto: por ejemplo, en el denominado *modelo mediterráneo*, un varón sólo contará como homosexual si es objeto de penetración por otros varones (el homosexual *pasivo*). Por tanto, aunque un varón cuente con marcadores genéticos homosexuales y practique el sexo con otros hombres, si no acepta la penetración no podrá ser considerado, en el modelo mediterráneo, homosexual.

El desacuerdo no es empírico, no se trata de que ambos enfoques vean "distintos mundos", sino conceptual: adoptan definiciones diferentes de la homosexualidad, pero ambas partes son capaces de "ver el mundo" como su adversario. Un constructivista, por ejemplo, puede apreciar que ciertos comportamientos serían considerados homosexuales por un naturalista (la homosexualidad activa, en el modelo mediterráneo), aunque él se niegue a calificarlos así. Además, ambos conceptos no son necesariamente opuestos: una condición necesaria, pero no suficiente, para manifestar un comportamiento culturalmente homosexual puede ser el contar con ciertos marcadores genéticos. Por lo tanto, el hecho de que contemos con definiciones distintas de un concepto no supone, en sí mismo, una inconmensurabilidad radical.

[3] Ofrecemos el caso de la homosexualidad a título de ejemplo. El alumno no debe preocuparse de juzgar la verdad o falsedad de las teorías que propondremos a continuación, pues se trata de meras ilustraciones del problema general que analizamos. Agradecemos a Francisco Molina Artaloytia los materiales y orientaciones que nos proporcionó de sus tesis doctoral en curso.

Una segunda forma de abordar este debate consiste en ahondar en las definiciones y tratar de definir los propios conceptos de *innato* y *adquirido* sobre los que pivota el análisis de la homosexualidad. Por ejemplo, un patrón será innato si se desarrolla por igual en una amplia gama de circunstancias (ecológicas, culturales, etc.). Para que esta definición tenga sentido debemos contar, desde luego, con un catálogo de las circunstancias en las que aparece el patrón. Un patrón será adquirido, en cambio, cuando varía dependiendo del contexto en el que se desarrolle. En el caso de la homosexualidad, en la acepción naturalista, será innata si la propensión genética es lo suficientemente poderosa como para manifestarse en un amplio número de sociedades. Es decir, debe existir una correlación positiva entre la presencia del marcador genético y su manifestación cultural. La homosexualidad será una conducta adquirida si no hay correlación entre la presencia del marcador y su manifestación cultural. No obstante, debemos advertir que los conceptos de *innato* y *adquirido*, así definidos, no son opuestos: patrones característicamente innatos pueden modificarse culturalmente –por ejemplo, la represión de la homosexualidad en muchas sociedades.

Por lo tanto, puede aceptarse que haya patrones innatos con un cierto grado de plasticidad contextual. Tendríamos aquí un constructivismo débil, compatible con un naturalismo moderado. Es decir, nuestro concepto de patrón innato está definido de tal manera que admite cierto grado de variación cultural, posibilitando el acuerdo sobre el análisis empírico del fenómeno considerado. Así, una concepción naturalista de la homosexualidad podrá dar cuenta de múltiples modelos constructivistas de la misma. Por lo tanto, tampoco aquí tendremos una inconmensurabilidad de la que debamos preocuparnos.

La incompatibilidad entre posiciones naturalistas y constructivistas en toda su extensión aparece cuando nos enfrentamos a lo que el filósofo Ian Hacking denominó una *clase interactiva*. Sucede a veces que se crea un concepto para categorizar a un grupo de personas y este concepto tiene efectos sobre las propias personas clasificadas. Es decir, un homosexual altera su comportamiento en el momento en el que se hace consciente de un cierto concepto de la homosexualidad. Siguiendo con nuestro ejemplo, y de un modo más preciso, un comportamiento sólo será homosexual si:

(1) Tenemos una teoría sobre la homosexualidad que nos dice quién lo es. Por ejemplo, la doctrina católica sobre la homosexualidad, basada sobre el carácter pecaminoso del sexo desligado de la reproducción.

(2) La teoría está ampliamente difundida entre los miembros de una comunidad y todos ellos son conscientes de su existencia. Por ejemplo, los católicos pueden identificar una conducta como homosexual y condenarla con arreglo a la doctrina de la Iglesia.

(3) Los homosexuales se comportan según la teoría establece que deben comportarse los homosexuales. Cuando cambia la teoría, cambia también el comportamiento de los individuos tipificados. Algunos autores (e.g., John Boswell) sostienen que la Iglesia católica sólo adoptó un actitud de condena radical ante la homosexualidad a partir del siglo XII. Esto podría explicar la desaparición de prácticas como las ceremonias de *adelphopoiesis* (hermanamiento), una suerte de bodas de la semejanza similares al matrimonio, relativamente comunes en las iglesias cristianas.

Este constructivismo es radicalmente relativista, pues el fenómeno analizado depende de la existencia de un concepto que no es, en ningún caso, universal. Es decir, los actores se comportan de acuerdo con un concepto que comparten y, si no lo tuvieran, su comportamiento sería distinto. La auténtica amenaza de inconmensurabilidad aparece por tanto cuando no podemos separar los conceptos teóricos de los fenómenos que analizamos. No hay una base empírica neutral y universal sobre la cual contrastar nuestras teorías, sino que son las propias teorías las que moldean los datos.

La sociología de la ciencia ha detectado bastantes casos en los que se plantea esta *reflexividad* entre teoría y datos. No los examinaremos aquí, pero *no* suponen en modo alguno una inconmensurabilidad radical: un no-católico puede entender de qué modo la concepción de la homosexualidad como pecado afecta a la organización de los homosexuales católicos como grupo. Mientras dispongamos de otras evidencias compartidas que nos permitan identificar a los miembros del grupo clasificado, podemos comprender tales casos de reflexividad, aun sin compartir el concepto desde el que se opera la clasificación. Más problemático será, desde luego, juzgar en qué sentido tal clasificación sea verdadera.

5. La relatividad lingüística

¿Disponemos, sin embargo, de evidencias compartidas? ¿Hasta qué punto son separables los datos empíricos de nuestros conceptos del lenguaje ordinario? En antropología, la tesis clásica a este respecto es la de la relatividad lingüística formulada por Sapir y Whorf. No presentaremos aquí toda la controversia en torno a la

formulación de esta tesis, pues pretendemos mostrar que, en su formulación más precisa es susceptible de un análisis experimental que pone de manifiesto su auténtico alcance[4].

Siguiendo a Eduardo Bustos, podemos distinguir cuatro versiones de la tesis de la relatividad lingüística:

1. La lengua determina el pensamiento y la percepción

2. La lengua influye el pensamiento y la percepción

3. Lenguas diferentes implican diferentes formas de percibir y comprender la realidad.

4. Las diferentes visiones del mundo inducidas por lenguas diferentes son inconmensurables entre sí

Según la posición 1, entre lengua y pensamiento existe una relación causal. Así, nuestros sistemas lingüísticos impondrían una determinada estructura en el mundo o, más exactamente, en nuestra experiencia del mundo, en nuestras sensaciones, nuestras percepciones y nuestros conceptos. Es posible que el mundo tenga una estructuración objetiva, pero la forma en que esa articulación es percibida o asimilada por el ser humano está determinada por la lengua que habla. Esta es una interpretación radical de las ideas de Whorf que, al menos, puede considerarse exagerada. En particular, si se entiende, como parece sensato, que implica límites al pensamiento: lo que no puede ser dicho en la lengua no puede ser pensado. Pocos autores aceptarían hoy semejante principio.

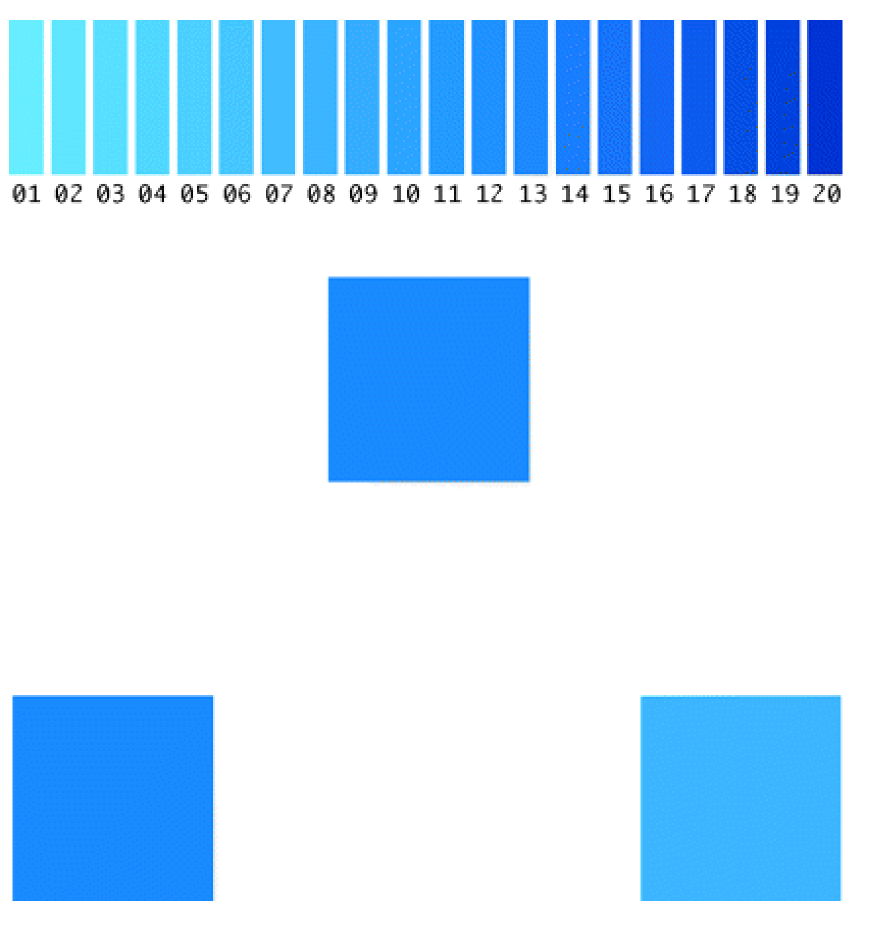
La tesis 2, en cambio, es ampliamente aceptada, pero si no se concreta, corre el riesgo de ser considerada una tesis trivial, vacía de contenido. Sólo cuando se concreta en la tesis 3 es cuando se puede convertir en una hipótesis contrastable y, por tanto, valiosa desde el punto de vista científico.

La tesis 4 representa una versión radical del relativismo cultural, que es una tesis diferente de la del relativismo lingüístico, aunque relacionada con ella: muchos estudiosos que suscriben el relativismo lingüístico también lo hacen con el relativismo cultural. Es más, en la medida en que la lengua es una parte de la cultura, el relativismo cultural parece incluir el relativismo lingüístico.

[4] La primera parte de la siguiente sección toma literalmente pasajes e ideas de la unidad didáctica 4 ("El contexto y la cultura") del libro de E. Bustos, *Lenguaje, comunicación y cognición*, a quien le agradecemos su permiso para reproducirlos aquí.

Para convertir la tesis 3 en una hipótesis contrastable, hay que precisarla aun más. En una lengua se pueden distinguir diferentes niveles de análisis y, en consecuencia, diferentes relaciones con los diferentes procesos cognitivos que constituyen el pensamiento. La formulación original de la hipótesis de Sapir-Whorf apela al nivel léxico: las diferencias entre el vocabulario de dos lenguas influyen en procesos cognitivos no lingüísticos. En este caso, se trataba del vocabulario sobre colores, un vocabulario que varía entre las lenguas, que afectaría a procesos perceptivos extralingüísticos y que tiene un correlato físico describible en términos independientes del léxico de una lengua en particular. Por tanto, se prestaría a una comprobación no circular de la hipótesis.

Siguiendo a Toni Gomila, podemos distinguir cuatro fases en los muchos experimentos realizados para la contrastación de la hipótesis. En los años 1950, los primeros experimentos mostraron que los hablantes de una lengua podían reconocer más fácilmente un color cuando tenían una palabra que lo categorizaba que cuando no lo tenían. En los años 1960, los estudios de Berlin & Kay, y después Rosch, pusieron de manifiesto la existencia de lo que denominaron términos de color básicos: habría seis colores universalmente percibidos por los hablantes de cualquier lengua, y estas los categorizarían según una estructura prefijada (si sólo se distinguen dos colores en ella, serán blanco y negro; si son tres, el tercero será el rojo, etc.). Durante la década siguiente, estos experimentos fueron objeto de numerosas críticas metodológicas que llevaron a una cuarta etapa, en la que todavía nos encontramos. Un experimento ilustrativo es el publicado por Winawer y su equipo en 2007 sobre las diferencias entre los hablantes de inglés y ruso en la percepción del azul.



El experimento de los azules rusos[5]

En el experimento se usaron 20 tonos de azul. Se trataba de analizar cómo la distancia objetiva entre los 20 tonos se correspondía con la distancia percibida por los hablantes de una y otra lengua. Los hablantes del ruso tienen dos palabras *golubóy* (azul claro) y *siniy* (azul oscuro) para el inglés *blue* (azul). En principio, los hablantes del inglés son capaces de percibir la distinción física entre tonos de azul (más claro, más oscuro), pero los hablantes del ruso tienen, además, dos palabras para nombrarlo. Esa diferencia léxica ¿tiene algún efecto en la percepción?

Como se muestra en la figura 2, a los sujetos se les presentaba un tono de azul (arriba en el centro) y tenían que señalar cuál de los dos tonos que se les presentaba debajo era más semejante a la muestra. Cuando a un hablante ruso se le presentaba una muestra *siniy* (azul oscuro) cerca del tono 10, si uno de los otros dos cuadrados era azul claro (es decir estaba a la izquierda del tono 10 y era, por tanto, claramente *golubóy*) reaccionaba más rápidamente que si las dos muestras eran *siniy*. En cambio, los

[5] Tomamos la ilustración de la publicación original: http://www.pnas.org/content/104/19/7780.full (12 de agosto de 2012)

hablantes del inglés reaccionaban a la misma velocidad en ambos casos. Es decir, parece como si los rusoparlantes percibieran los dos tonos de azul más distintos de lo que objetivamente son.

Experimentos de este tipo nos permiten matizar la tesis de inconmensurabilidad lingüística, al menos en lo que se refiere al léxico: nuestro vocabulario ejerce cierta influencia sobre nuestras capacidades cognitivas, pero somos capaces de apreciar diferencias entre colores, incluso si carecemos de palabras para nombrarlos. El estudio exhaustivo de múltiples lenguas no escritas del mundo (el *World Color Survey*) ha revelado también ciertas tendencias cognitivas básicas en la organización de nuestro léxico del color, aun cuando la diversidad es mayor de lo que se creía.

En otras palabras, aunque la evidencia es más compleja de lo que podemos presentar aquí, existen indicios de que la relatividad lingüística no lleva aparejada la amenaza de inconmensurabilidad radical. Tal como sostenía el argumento anti-relativista que presentábamos en la sección 2, la tesis 3 no es tan grave como para imposibilitar la traducción. Por lo tanto, en la medida en que el relativismo cultural (la tesis 4) esté basado en el relativismo lingüístico no será una amenaza para nuestra mutua comprensión.

6. ¿El relativismo cultural es anti-relativista?

Recapitulemos: en la sección 2 veíamos cómo existen argumentos a priori contra la posibilidad del relativismo cognitivo; no obstante, en la sección 3, vimos cómo entre filósofos, historiadores y sociólogos de la ciencia, esta forma relativismo (el problema de la inconmensurabilidad entre teorías científicas) se consideraba una posibilidad real a lo largo de todo el siglo XX. ¿Hasta qué punto la ciencia puede albergar visiones del mundo inconmensurables? Puesto que la fuente de la inconmensurabilidad sería la categorización de nuestra evidencia empírica, es decir, la imposibilidad de comparar clasificaciones distintas de unos mismos datos, en la sección 4 analizamos un tipo particular de categorías: nuestros conceptos sobre los distintos grupos humanos (la clasificación de individuos). Vimos que la existencia de categorías distintas no es particularmente problemática excepto en el caso en que el propio grupo dependa como tal de la existencia de la categoría que empleamos para clasificarlo. Sin embargo, este

no es un caso particularmente complicado ni demasiado general en el conjunto de las ciencias sociales.

Habría, sin embargo, un tipo más complicado de inconmensurabilidad referido no a nuestras categorías científicas, sino a los conceptos del lenguaje ordinario. Si cada lenguaje vehiculara una visión del mundo diferente, ¿podríamos realmente traducir de uno a otro? Esta tesis ha sido particularmente exitosa entre los antropólogos a raíz de los trabajos de Sapir y Whorf. Sin embargo, como acabamos de ver en la sección 4, incluso si nuestros conceptos influyen sobre nuestra percepción del mundo, no nos impiden compartir evidencias empíricas sobre las que contrastar nuestras teorías. Por tanto, el relativismo cognitivo es más una posibilidad teórica que una amenaza real sobre nuestra comunicación.

¿Qué podemos decir, según todo esto del relativismo cultural, tan extendido en antropología? De acuerdo con David Hollinger, a pesar de las muchas versiones que cabe encontrar del relativismo cultural, la mayor parte de ellas se articularían sobre las dos tesis siguientes: (i) la cultura, y no la biología, explica la diversidad del comportamiento humano; (ii) esta diversidad es tal en nuestro mundo que debiera inspirar antes respeto tolerante que comparaciones peyorativas. Dos serían también, según el citado autor, los usos principales que recibió el relativismo cultural entre los antropólogos. Por un parte, sirvió para cuestionar metodológicamente la presunción de que el punto de vista de la cultura a la que pertenece el investigador es correcto y debe prevalecer sobre el de los sujetos de la cultura estudiada. Por otra parte, se le pudo dar también un uso político para criticar aspectos de la propia cultura, como, por ejemplo, hizo Margaret Mead con la moral sexual estadounidense en su estudio de 1928 sobre adolescencia y sexo en Samoa.

El antropólogo de origen alemán Franz Boas (1858-1942) desarrollo ese primer aspecto metodológico a modo de crítica del evolucionismo social de autores anteriores como E. B. Tylor o L. H. Morgan, para quienes sus «contemporáneos primitivos» vivirían un estadio de desarrollo anterior al de la propia civilización occidental a la que el antropólogo pertenecía. En *La mente del hombre primitivo* (1911) Boas argumentó contra semejante enfoque jerárquico, defendiendo la autonomía del sistema de valores de cada cultura, a partir del cual debiera explicarse el comportamiento individual. Desde este punto de vista, la racionalidad de un indígena en una sociedad sin Estado no sería mejor, con arreglo a su propio patrón cultural que la del antropólogo occidental respecto

al suyo. Como emigrante alemán de ascendencia judía en los Estados Unidos, Boas aplicó este punto de vista a la crítica del racismo implícito en las tesis de los partidarios de imponer restricciones a la inmigración dependiendo del origen del individuo. Boas fundó el primer programa de doctorado norteamericano en antropología, iniciado en la Universidad de Columbia a principios del XX, y sus tesis repercutieron ampliamente en el desarrollo de la disciplina en los EE. UU.

Si aceptamos el análisis de Hollinger, el relativismo cultural –en el sentido (i) – será ante todo una estrategia metodológica para que el antropólogo controle sus propios prejuicios y sesgos. Al obligarse a neutralizar su valoración espontánea de los usos y costumbres de otras culturas, el antropólogo facilita justamente la acumulación de evidencia empírica sobre la que contrastar sus teorías, pues, si la estrategia se observa adecuadamente, sirve como garantía de la imparcialidad de los datos. El cuaderno de campo de un antropólogo occidental podrá ser utilizado por un antropólogo asiático sin vacilaciones.

El relativismo cultural no sería así una forma de relativismo cognitivo, sino todo lo contrario: para garantizar la objetividad de la evidencia antropológica, tratamos de suspender los juicios de valor que pudieran contaminarla. Como veremos en el tema siguiente, el relativismo cultural se parece más bien al relativismo moral y tiene consecuencias sobre la neutralidad de la antropología como ciencia (el punto (ii) de Hollinger).

Objetivos

- *Distinguir el relativismo cognitivo del relativismo moral; manejar tres tipos de argumentos contra el relativismo cognitivo*
- *Conocer los conceptos principales de las teorías de Kuhn y Bloor, analizando en qué sentido propician el relativismo cognitivo*
- *Saber aplicar los conceptos de constructivismo y clase interactiva.*
- *Enunciar con precisión la hipótesis de la relatividad lingüística y conocer la evidencia experimental sobre la misma.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

M. Baghramian, "Relativism: Philosophical Aspects". En N. Smelser et al., eds., *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier, 2001, pp. 13012-13018.

E. Bustos, *Lenguaje, Comunicación y Cognición*, Madrid, UNED, 2004. [Disponible en http://www.uned.es/dpto_log/ebustos/Publicaciones/LCC/indiceLCC.htm]

T. Gomila, *Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition*, Londres, Elsevier, 2012.

D. Hollinger, "Cultural Relativism". En T. Porter. & D. Ross, eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 7: The Modern Social Sciences, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 711-20.

E. Lamo de Espinosa et al., *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994, capítulos 20, 21 y 22

R. Mallon, "A Field Guide to Social Construction", *Philosophy Compass* 2/1 (2007): 93–108,

2. *Lecturas complementarias*

Ian Jarvie, "Relativism and Historicism". En Stephen Turner & Mark Risjord, eds, *Philosophy of Anthropology and Sociology*, Amsterdam, Elsevier, 2006, pp. 553-589

Mark Risjord, "Relativism and the possibility of criticism", *Cogito* 12.2 (1998), pp. 155-160.

Guy Deutscher, *El prisma del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 2011.

EJERCICIOS

1. Analice el texto de. J. Herskovits, *Cultural Relativism* (N.York, Random House, 1972, p. 15)

> El principio del relativismo cultural, dicho brevemente, es este: los juicios se basan en la experiencia y cada individuo interpreta la experiencia a partir de su propia enculturación. Quienes sostienen la existencia de valores fijos encontrarán material en otras sociedades que les obligará a reconsiderar su posición. ¿Hay normas morales absolutas o, más bien, las normas morales son efectivas sólo en la medida en que concuerdan con la orientación de un grupo dado en un cierto periodo de su historia? […] Nos aproximamos así al problema de la naturaleza última de la propia realidad. ¿No se define y redefine la realidad por los símbolos siempre diversos de los innumerables lenguajes de la humanidad?

(a) ¿Qué tipos de relativismo se presentan en el texto? ¿En qué medida son interdependientes, como sugiere el autor?
(b) "Los juicios se basan en la experiencia": ¿de qué modo está aquí presente el problema de la categorización?
(c) "¿No se define y redefine la realidad por los símbolos…?": ¿de qué modo está aquí presente el problema de la categorización?
(d) A la vista de lo expuesto en el tema, ¿podemos considerar concluyente la posición de Herskovits?

2. Analice el siguiente texto de B. Barnes & D. Bloor, «Relativismo, racionalismo y sociología del conocimiento» [en Marta González García, José A. López Cerezo, José L. Luján, eds., *Ciencia, tecnología y sociedad* (Ariel, Barcelona, 1997), pg. 28].

> Existen múltiples formas de relativismo, y es preciso dejar clara la forma precisa que nosotros defendemos. El simple punto de partida de las doctrinas relativistas es: a) la observación de que las creencias sobre un determinado tema varían, y b) la convicción de que cuál de esas creencias se encuentre en un contexto dado es algo que depende de, o es relativo a, las circunstancias de los usuarios. Pero siempre hay una tercera característica en el relativismo. El relativismo requiere lo que podríamos denominar un postulado de «simetría» o «equivalencia». Por ejemplo, podría afirmarse que las concepciones generales del orden natural, ya sea la visión del mundo aristotélica, la cosmología de un pueblo primitivo o la cosmología de un Einstein, son equivalentes en ser falsas, o que son igualmente verdaderas. Estos postulados alternativos de equivalencia conducen a dos variedades de relativismo; y, en general, es la naturaleza del postulado de equivalencia lo que define una forma específica de relativismo. La forma de relativismo que nosotros defenderemos no utiliza ninguno de los postulados de

equivalencia mencionados, porque de ambos se derivan dificultades técnicas. Decir que todas las creencias son igualmente verdaderas se encuentra con el problema de cómo manejar creencias contradictorias. Si una creencia niega lo que otra afirma, ¿cómo pueden ser ambas verdaderas? Del mismo modo, decir que todas las creencias son igualmente falsas hace surgir el problema del estatuto de las propias afirmaciones del relativista. Parecería que está tirando piedras sobre su propio tejado. Nuestro postulado de equivalencia, por el contrario, consiste en sostener que todas las creencias están a la par en lo que respecta a las causas de su credibilidad. No es que todas las creencias sean igualmente verdaderas o falsas, sino que, independientemente de su verdad o falsedad, el hecho de su credibilidad debe verse como igualmente problemático. La postura que defenderemos es que todas las creencias, sin excepción, requieren investigación empírica, y que debe darse cuenta de ellas, encontrando las causas locales y específicas de su credibilidad. Esto significa que, independientemente de si el sociólogo evalúa una creencia como verdadera o racional, o como falsa e irracional, debe buscar las causas de su credibilidad. En todos los casos preguntará, por ejemplo, si una creencia es parte de la rutina cognitiva y las competencias técnicas transmitidas de generación en generación. ¿Es impuesta por las autoridades sociales?, ¿es transmitida por instituciones de socialización establecidas, o es apoyada por agentes aceptados de control social?, ¿está vinculada a patrones de interés personal?, ¿tiene algún papel en la promoción de objetivos compartidos, ya sean políticos, técnicos o de ambos tipos?, ¿cuáles son las consecuencias prácticas e inmediatas de los juicios particulares emitidos respecto a esa creencia? Todas esas cuestiones pueden y deben responderse con independencia del estatuto de la creencial, tal y como es juzgada y evaluada por los propios estándares del sociólogo.

(a) Relacione las objeciones de Bloor al postulado de equivalencia con los argumentos expuestos en la sección 2.
(b) ¿En qué consiste la versión de Bloor del postulado de equivalencia? ¿Por qué no le afectan las objeciones anteriores.
(c) ¿Podría la posición de Bloor calificarse de constructivismo, en el sentido de la sección 3?
(d) ¿Es compatible la posición de Bloor con la que defendemos en las conclusiones?

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

(1a) En el texto Herskovits presenta el relativismo moral y el relativismo cognitivo. Para el autor, ambos serían consecuencia del modo en que nuestros lenguajes categorizan la realidad. Pero, por lo que presentamos en la sección 5, sabemos que operar con distintas categorías lingüísticas no nos impide percibir las cosas de manera semejante.

(1b) Los juicios se forman a partir de conceptos ("La nieve es blanca"): en la medida en que los conceptos que manejamos están moldeados por nuestra cultura, cada individuo interpretaría la experiencia a partir de categorías (conceptos) culturales.

(1c) Herskovits presenta aquí la tesis de la relatividad lingüística: la respuesta es la misma que en el caso anterior.

(1d) El experimento de los azules rusos sugiere que la posición de Herskovits no es todo lo concluyente que él sugiere. Intente razonarlo.

(2a) Al analizar el problema de las creencias contradictorias Bloor sigue los pasos del primer argumento de la sección 2, el carácter auto-refutatorio del relativismo.

(2b) Bloor pretende que debemos investigar las causas de la credibilidad de cualquier proposición, con independencia de que sea verdadera o falsa. Es decir, el sociólogo debe analizar qué nos lleva a creer en la teoría de la relatividad con la misma metodología con la que analizaríamos qué hace creíble la astrología. Sería un relativista cognitivo si afirmara que la verdad de una teoría no contribuye a hacerla más creíble que la astrología: aquí se le aplicaría el tercer argumento de la sección 2 (la selección natural de las creencias).

(2c) Es constructivista en el sentido de afirmar que hay causas sociales que contribuyen a hacer más creíbles unos conceptos que otros (es decir, distintas visiones del mundo). Pero no afirma la dependencia entre la categorización de la realidad y nuestras teorías sobre la misma, la variedad más radical de constructivismo.

(2d) Bloor propone una metodología para la sociología del conocimiento científico, para estudiar la génesis de nuestras creencias. Admite, por tanto, la diversidad de nuestros conceptos, pero no afirma que tales conceptos nos proporcionen visiones inconmensurables que imposibiliten el entendimiento. De ahí que su posición sea compatible con la de nuestras conclusiones.

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

Conteste a las siguientes preguntas a partir del texto de F. van Alphen, "Efectos bucle en las categorías psicológicas. Una exploración" (*Psiencia. Revista latinoamericana de ciencia psicológica*, 2010, 2(2): 114-121) [Disponible en el curso virtual]

1¿En qué sentido el estudio científico de la sociedad puede ser paradójico, para Wim Hofstee? ¿Por qué no se daría esta paradoja en las ciencias naturales?

2. ¿Qué tiene que ver el concepto de *efecto bucle* con el de *clase interactiva*, tal como lo presentamos en la sección 4?
3. ¿Cuál es la diferencia entre clase natural y clase interactiva?
4. ¿En qué sentido una clasificación puede estar cargada valorativamente?
5. ¿Qué tipo de clasificación generaría el concepto de *depresión*?
6. Explique la diferencia entre Hacking y Danzinger a propósito del constructivismo. Intente relacionarlo con las conclusiones del tema.

TEMA 9 | CIENCIA Y VALORES

1. INTRODUCCIÓN

Un problema clásico en la filosofía de las ciencias sociales es el de su neutralidad, respecto a los muchos valores en juego: los del propio científico, su institución, los de los sujetos que estudian. ¿En qué medida es posible garantizar su imparcialidad? La cuestión no es fácil de responder pues buena parte de las ciencias sociales nacieron al servicio del Estado y sólo alcanzaron cierta autonomía institucional al trasladarse a departamentos universitarios con una vocación profesional durante todo el siglo XX. No obstante, son muchas las disciplinas que obtienen fondos para financiar su investigación a través de contratos con empresas u otras instituciones. ¿Hasta qué punto puede darse por descontada su imparcialidad?

En este tema nos proponemos mostrar, en primer lugar, de qué modo la parcialidad es un problema y para ello examinaremos un punto que dejamos pendiente en el tema anterior: el relativismo moral. La tesis que defendemos en la sección 2 es que, si adoptamos la concepción de los valores más extendida entre los científicos sociales (el emotivismo), el relativismo moral es difícilmente superable: no cabe llegar a un acuerdo racional para resolver nuestras diferencias normativas. De ahí la importancia de la neutralidad metodológica: si nuestra investigación depende de nuestros valores, dado que sobre estos discreparemos, tampoco habrá consenso sobre nuestros resultados científicos. En la sección 3 presentaremos varios ejemplos de este problema y mostraremos cómo un mínimo consenso normativo y una metodología neutral pueden ayudarnos a progresar en la investigación.

No obstante, como veremos en la sección 4, es necesario que nuestros métodos obtengan resultados concluyentes y poco sujetos a interpretación para superar nuestros sesgos. El problema de las ciencias sociales es que no siempre es posible alcanzar resultados tan claros. En la sección 5, a modo de conclusión, presentaremos un

argumento naturalista sobre las dificultades inherentes a la predicción en ciencias sociales. Dada la dificultad de obtener predicciones inequívocamente exitosas, defenderemos que es necesario asegurar la neutralidad del método para asegurar el progreso de la investigación. Particularmente en disciplinas como la antropología, donde la sombra del conflicto entre grupos siempre está presente.

2. El relativismo moral

Como decíamos en el tema anterior (sección 2), es necesario distinguir el relativismo cognitivo y, dentro de este último, el relativismo moral descriptivo y el normativo. Podemos intentar precisar ahora estos conceptos. Los antropólogos están bien familiarizados con el relativismo moral: en nuestra especie no existe, de hecho, un solo sistema de valores, sino muchos, a menudo en conflicto. Frente a esta diversidad empírica, la filosofía moral discute desde hace siglos qué son los valores y si es posible justificar racionalmente la superioridad de algún sistema de valores en particular. Es decir, ¿podemos llegar a un acuerdo sobre qué sea el bien o la justicia con independencia de nuestros intereses y circunstancias particulares? El relativismo moral normativo es una posición filosófica que afirma que tal empresa es imposible, no hay valores intrínsecamente superiores a otros: la aceptabilidad de un juicio moral dependerá siempre del contexto en el que se afirme.

Para entender la dificultad de superar el relativismo moral debemos ahondar en sus diferencias con el relativismo cognitivo. Este último se refiere a la posible inconmensurabilidad entre nuestros juicios de hecho. Los juicios de hecho son proposiciones que describen estados del mundo y resultan, por tanto, verificables a partir de datos empíricos: se puede decidir, en principio, si son verdaderos o falsos. El relativista cognitivo ponía en cuestión esta posibilidad, pero, a juzgar por la evidencia hoy disponible, parece que nuestros sentidos nos permiten percibir el mundo de modo suficientemente convergente.

No ocurre lo mismo con los juicios de valor pues los valores no serían entidades del mismo tipo que las cosas. Hay distintas teorías sobre lo que designamos cuando decimos que algo “es bueno” o “es justo”. A modo de ejemplo, podemos tomar el *emotivismo*, teoría moral que afirma que nuestros juicios de valor no son sino expresión de nuestros sentimientos. Por ejemplo, si alguien dice que “robar está mal” sólo queremos decir “no me gusta el robo”. Nos comunica sus sentimientos en la esperanza

de que los compartamos y no robemos ni permitamos el robo. El emotivismo es sólo una de las posibles teorías sobre los juicios morales, pero nos sirve para ilustrar la dificultad de superar el relativismo. Pues si los juicios morales expresan sentimientos, ¿cómo podremos encontrar un criterio que nos indique qué sentimientos son superiores a los demás? Dado que los sentimientos se moldean contextualmente, ¿cómo podremos esperar acuerdos universales sobre un juicio moral? El relativismo descriptivo sería justamente la constatación de que tales acuerdos son imposibles: nuestros sentimientos morales difieren a lo largo y ancho del planeta.

La teoría emotivista nos sirve también para ilustrar la conexión del relativismo moral con las culturas. Pues si adoptamos una definición genérica basada en el aprendizaje social, como las que examinábamos en el tema 5, veremos que nuestros sentimientos morales tienen su fuente las más de las veces en el grupo: aprendemos nuestros sentimientos morales en él y contribuyen, de hecho, a sustentarlo: compartir sentimientos morales nos une y nos permite cooperar dentro del grupo. Puesto que estos grupos constituyen a menudo culturas en el sentido antropológico, veremos que, para un emotivista, el relativismo moral tiene una base cultural.

Para apreciar las dificultades que plantea la superación de este tipo de relativismo moral, consideremos dos objeciones clásicas contra este tipo de emotivismo. En primer lugar, hay quien trata de minimizar el alcance del desacuerdo, argumentando que no hay tanta diversidad entre nuestros sentimientos morales como parece a primera vista: en el contexto adecuado, nuestras reacciones serían parecidas. Por ejemplo, la práctica del infanticidio nos parece hoy intolerable, pero si padeciéramos la penuria propia de los Inuit, un pueblo infanticida en el Ártico, quizá lo encontraríamos aceptable en algunas circunstancias. Por tanto, el acuerdo sería posible. En segundo lugar, nuestros desacuerdos morales se basan a menudo en discrepancias de hecho: hay quien justificaba la esclavitud apelando a la inferioridad natural de algunas razas; una vez que se comprueba que no hay tal inferioridad, cae tal justificación de la esclavitud y el acuerdo es posible.

Sin embargo, como argumenta Jesse Prinz, estas objeciones distan de ser concluyentes. No está claro que seamos capaces de aceptar prácticas para nosotros horribles simplemente por vernos en las circunstancias adecuadas. Una pareja occidental podría verse forzada a considerar el infanticidio en las nieves del ártico, pero

probablemente no dejaría de parecerles horrible. Es decir, no compartirían los sentimientos de los Inuit, para quienes no parece resultar dramática. Por lo tanto, el relativismo persistiría. Respecto a la segunda objeción, cada caso debe analizarse por separado, desde luego, pero tendríamos que estudiar en qué medida los valores se apoyan realmente sobre los hechos, o más bien se apela a estos a modo de justificación *ad hoc*: la teoría sobre la inferioridad de algunas razas surge después de que sus miembros han sido esclavizados, no antes.

No pretendemos resolver aquí, por supuesto, el debate sobre el relativismo moral: sólo estamos considerando una de las posibles teorías sobre la naturaleza de los juicios morales (el emotivismo) y ni siquiera con detalle (necesitaríamos definir, por ejemplo, qué es una emoción). Queremos tan sólo mostrar que la inconmensurabilidad entre los sentimientos morales de las distintas culturas puede ser más difícil de superar de lo que sugieren muchos críticos del relativismo. Lo cual deja abierto, entre otros, el problema de las consecuencias para muchos de nosotros indeseables que se siguen del relativismo: ¿debemos aceptar prácticas como, por ejemplo, la ablación del clítoris? Pero no nos ocuparemos de ellas aquí, pues, como veremos en el epígrafe siguiente, conciernen más a la filosofía moral que a la filosofía de la ciencia.

3. La neutralidad del método

Nos hemos detenido en el emotivismo como teoría sobre la naturaleza de los valores, entre otras razones por su popularidad entre los científicos sociales a lo largo de los últimos cien años. En las denominadas ciencias morales y políticas dieciochescas difícilmente cabía distinguir hechos y valores, de modo que los proto-científicos sociales no dudaban en presentarse como servidores de causas particulares: el caso más señalado es, desde luego, el de la tradición marxista, en la que las ciencias sociales debían servir al triunfo del proletariado (iluminando el camino que debía seguir su vanguardia, el partido comunista).

Frente a esta posición, autores como el sociólogo Max Weber defendieron la neutralidad del científico social. Aun cuando la elección del objeto de investigación, por ejemplo, delatara los intereses particulares del científico, en el análisis social debería evitar que sus propios valores o prejuicios contaminasen sus métodos o conclusiones. De lo contrario, el consenso científico sería inalcanzable: como se ilustra en el texto que proponemos como lectura complementaria, para Weber, un acuerdo sobre nuestros

valores últimos es imposible, pues son necesariamente subjetivos, expresión de nuestros intereses personales; en la medida en la que nuestras hipótesis científicas dependan de tales valores, quienes no compartan estos encontrarán siempre razones para oponerse a aquellas. Sin neutralidad valorativa, no habría ciencia social. Si no somos neutrales, el relativismo moral derivará en relativismo cognitivo.

En el último cuarto del siglo XIX, algunas disciplinas sociales comenzaron a organizarse conforme a paradigmas extraídos de las ciencias naturales: empezaron a utilizarse laboratorios en psicología, la economía importó técnicas matemáticas de la física, etc. Hacia 1920 eran ya muchos los científicos sociales que, independientemente de su adscripción, estaban dispuestos a concentrarse exclusivamente en la investigación empírica guiada por la búsqueda de leyes generales y con una metodología mayoritariamente cuantitativa. Esto es, las ciencias sociales producirán juicios de hecho, con independencia de los valores a los que se adhieran tanto los sujetos cuya acción se estudie como los propios científicos que los estudian.

Comienza así a desarrollarse una filosofía *positivista* de las ciencias sociales. Acaso el ejemplo más conocido sea el del economista Lionel Robbins (1898-1984) cuando define su disciplina como la ciencia de «las formas que reviste la conducta humana al disponer de medios que son escasos». Es decir, si el sujeto actúa para alcanzar unos objetivos dados contando con recursos restringidos, el economista le dirá cómo invertir estos con el mínimo coste requerido para lograrlo. En otras palabras, queda para el sujeto decidir los objetivos de su actuación conforme a sus propios valores; al economista sólo le competen los problemas empíricos, cuantitativos, de asignación de recursos y dispone de principios generales para resolverlos positivamente. Para Robbins, como antes Weber y muchos economistas después, no es posible ir más allá, pues no es posible el acuerdo racional sobre nuestros valores últimos:

> Del ardor de la lucha política pueden surgir diferencias de opinión como resultado de diferencias acerca de los fines o acerca de los medios para lograrlo. Ahora bien, respecto de la primera diferencia, ni la Economía ni ciencia alguna pueden ofrecer solución. Si estamos en desacuerdo acerca de los fines, se trata de un caso irreductible, de tú o yo [*thy blood or mine*], o de vivir y dejar vivir, según la importancia de la diferencia o de la fuerza relativa de nuestros

oponentes; pero si estamos en desacuerdo acerca de los medios, el análisis científico puede ayudarnos con frecuencia a resolver nuestras diferencias[1].

Tras la Segunda Guerra Mundial, tanto en el Occidente capitalista como en el bloque soviético, el Estado patrocinó ampliamente la investigación social como preámbulo a la intervención política. A diferencia de la URSS, en los EE. UU. las agencias públicas que la subvencionaban –la National Science Foundation, por ejemplo– priorizaron los estudios con resultados «objetivos, verificables y generales», en detrimento de enfoques interpretativos o comprometidos políticamente. El predominio de la ciencia social estadounidense en el mundo determinó así un auge del positivismo en ciencias sociales, al menos en los países del área de influencia anglosajona.

Lo que nos interesa destacar aquí es que el postulado de neutralidad valorativa de las ciencias sociales, apoyada en el uso de métodos cuantitativos y experimentales, es necesario para alcanzar consensos científicos relativamente amplios. Cuando optamos por formas políticamente comprometidas de análisis social, condicionamos la posibilidad de un consenso a la adopción de un mismo conjunto de valores por parte de toda la comunidad científica. Pero si nuestra concepción de los valores es relativista, en el sentido de la sección anterior, el consenso será inalcanzable.

Quizá el ejemplo más señalado del siglo XX nos lo ofrezca la ciencia social de inspiración marxista, cuyas orientaciones doctrinales iban a la par con sus inclinaciones políticas. Con el éxito de la revolución rusa, la Academia de Ciencias de la Unión Soviética articuló un paradigma teórico que definía el marxismo ortodoxo en las distintas disciplinas sociales, articulado en torno a principios como la primacía de las relaciones económicas en la explicación de cualquier fenómeno de la sociedad capitalista. Este paradigma fue tutelado por los comisarios políticos del Partido Comunista conforme a las directrices del gobierno soviético. La concepción del marxismo promovida por la URSS fue impugnada por distintos intérpretes en Europa occidental, asociados muchas veces a movimientos socialistas enfrentados al comunismo soviético. Así, por ejemplo, frente al marxismo de la época de Stalin encontramos en los años 1960 toda una serie de interpretaciones *humanistas* de Marx, como las de la denominada *Nueva Izquierda* o el anti-colonialismo. El humanismo de tales interpretaciones consistía en reivindicar como sujeto político a movimientos no

[1] *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 139

exclusivamente obreros (como los estudiantes o los pueblos colonizados). En la concepción ortodoxa defendida por la URSS, el primado de las relaciones económicas convertía en sujeto principal de la revolución a los obreros fabriles (el *proletariado*) organizados en los partidos comunistas. Al reivindicar la autonomía de otros movimientos políticos al margen de estos, algunas de estas nuevas interpretaciones de Marx proponían otra concepción de las ciencias sociales. Así, historiadores como E.P. Thompson reivindicaban la autonomía frente a la economía de otras esferas de la sociedad capitalista (como, por ejemplo, el Derecho) construyendo explicaciones alternativas sobre su génesis. Lo que podemos constatar, siguiendo los debates de la época, es que la discrepancia política entre científicos sociales marxistas iba aparejada a discrepancias metodológicas que impedían el consenso sobre cuestiones centrales en sus respectivas disciplinas.

El caso del marxismo soviético sirve además para ilustrar que la relación entre hechos y valores en las ciencias sociales no es puramente teórica. No se trata sólo de que los valores condicionen nuestras opciones metodológicas. La metodología científica adoptada sirve también para organizar las políticas aplicadas para realizar tales valores. De ahí que podamos preguntarnos si el fracaso de tales políticas revela un defecto de la metodología subyacente. Podemos ilustrar esta cuestión con el texto de Marvin Harris "El desmoronamiento soviético" (citado en la bibliografía). Como es sabido, Harris era un defensor de la primacía explicativa de las relaciones infraestructurales (tecnología, ecología, demografía), una variante de determinismo económico no demasiado lejana del economicismo marxista soviético. Puesto que este había sido el principio rector de la planificación política de la URSS, ¿hasta qué punto quedaba refutado por su caída? Harris defiende que la primacía de la infraestructura defendida por el materialismo cultural permite explicar la caída de la URSS, precisamente porque sus gobernantes malinterpretaron su importancia guiados por una concepción errónea de Marx. No juzgaremos aquí en qué medida es convincente la respuesta de Harris (¿habría sido viable la URSS con una concepción de la infraestructura como la que defiende el materialismo cultural?). Tan sólo queremos indicar que sólo podremos juzgar su argumento si nos ponemos de acuerdo en un procedimiento de evaluación que sea neutral respecto a nuestra actitud ante el socialismo soviético.

Versión: 11/02/2018

En ocasiones, basta con un consenso científico mínimo sobre los valores que se persiguen para facilitar el progreso científico. Por ejemplo, entre los economistas del desarrollo aliviar la pobreza es un objetivo ampliamente compartido. A partir de aquí, discrepan sobre qué políticas serían mejores para lograrlo. Para resolver tales debates, es posible recurrir, por ejemplo, al método experimental al que aludíamos ya en el tema 7. Supuesto un objetivo común, podemos comparar dos políticas distintas (A y B) para lograrlo de la siguiente manera: buscamos dos grupos comparables (dos aldeas con las mismas características) y decidimos al azar en cuál de ambas se aplicará A y en cuál B. Aplicamos ambas, y después medimos el valor de la variable estudiada en ambos grupos y observamos si se ha producido una diferencia estadísticamente significativa entre ellos. Es decir, verificamos si hay tal diferencia y si se debe a las políticas aplicadas o es un simple efecto del azar. De este modo, el experimento nos permite decidir cuál de las dos políticas es más efectiva para alcanzar el objetivo que hemos consensuado.

Por ejemplo, los investigadores del laboratorio de lucha contra la pobreza del Massachussets Institute of Technology (MIT) colaboraron con la ONG Pratham en la India para evaluar el rendimiento del programa Balsakhi en la mejora del rendimiento escolar[2]. Básicamente, se trata de formar a una mujer de la comunidad con educación básica (durante dos semanas) para que dé apoyo a escolar durante dos horas al día a los niños que van con retraso en la escuela. El programa Balsakhi fue evaluado en las escuelas de la ciudad de Vadodara durante dos cursos (2001-2003). La pregunta que plantearon los investigadores fue si el rendimiento escolar (medido a través de un examen final) mejoraba más con el programa Balsakhi (apoyo en el aula a los alumnos más retrasados) que con el método convencional (sin profesor de apoyo).

El experimento MIT-Pratham		
Métodos	Programa Balsakhi	Enseñanza convencional
Destinatarios	Escuelas a, b, c,…	Escuelas α, β, χ, ...
Evaluación: examen final	Resultados (a, b, c,…) - Resultados (α, β, χ, ...)	

Implementar estos programas de evaluación no es fácil: los profesores se sintieron evaluados e hicieron trampas al ponerle el examen a sus alumnos; muchos de estos no asistieron el día del examen, etc. Una vez solucionados estos problemas, se

[2] Una presentación de los resultado de este estudio se encuentra las transparencias de A. Banerjee y E. Duflo: http://pooreconomics.com/sites/default/files/Lecture10_73_PrathamJPAL.pdf (consultado el 12 de agosto de 2012).

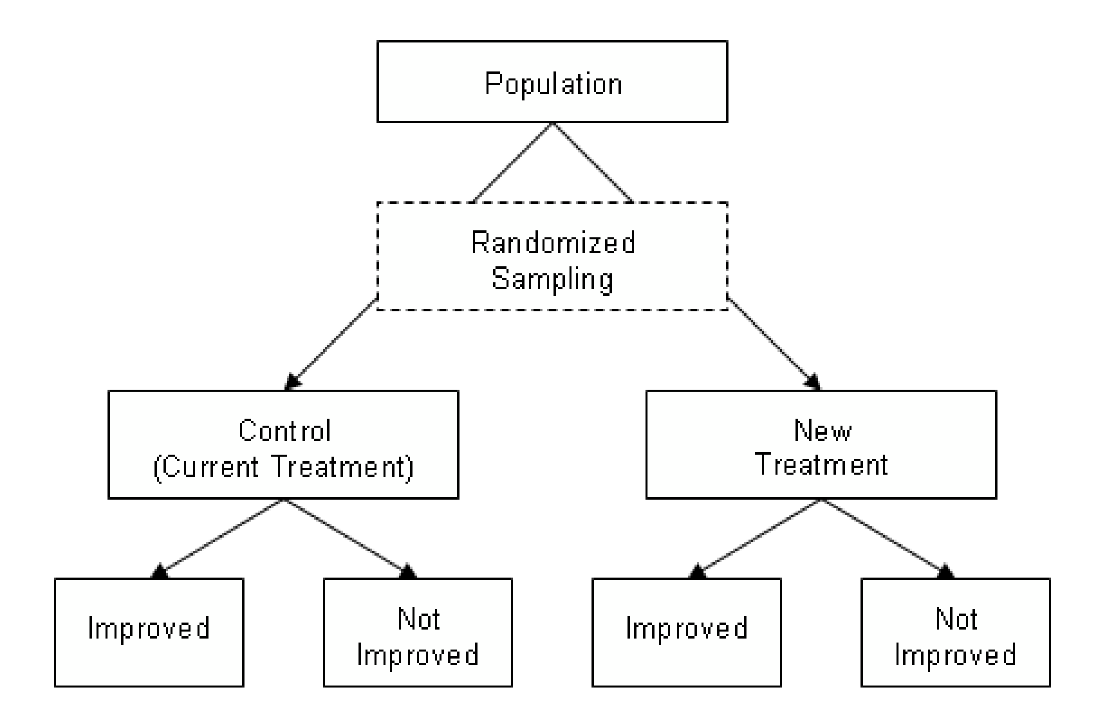
comprobó que los niños que asistían a las escuelas donde se aplicaba el programa Balsakhi aprendían mucho más rápido que los que recibían una educación convencional, sin apoyo adicional a los peores estudiantes. El éxito del programa Balsakhi a muchos les puede parecer obvio, pero no lo es tanto: no se evaluaba el "apoyo escolar" en abstracto, sino prestarlo a través de personal poco cualificado pero fácilmente disponible en un país como la India. Muchos dudaban a priori de que semejante apoyo tuviera éxito al tratar con los alumnos más difíciles, y el experimento de Vadodara contribuyó a despejar estas dudas. Este es el tipo de progreso que se puede lograr, a través de la investigación empírica, si hay consenso sobre nuestros objetivos normativos. Quienes piensan que la economía no ha de preocuparse por remediar la pobreza posiblemente tengan poco interés en experimentos como este.

En resumidas cuentas, más que entender la neutralidad valorativa como un postulado absoluto (el científico social es capaz de abstraerse de sus propios valores), podemos interpretarla como una condición necesaria (pero no suficiente) para el progreso científico: debemos ser capaces de acordar métodos de análisis que sean tan neutrales como sea posible, respecto a nuestros valores en conflicto, para garantizar el progreso científico. No está claro que sea posible encontrarlas en todos los casos, pero la alternativa no es mejor: las metodologías políticamente comprometidas (con independencia de cuál sea su signo) son una fuente segura de controversias irresolubles.

4. La neutralidad de los resultados

No obstante, aun cuando lográramos un acuerdo sobre qué constituye un método neutral, cabe preguntarse cómo de concluyentes serían los resultados de aplicarlo. Los psicólogos vienen documentando experimentalmente desde hace varias décadas la existencia de un *sesgo de confirmación* en nuestro aparato cognitivo: tendemos a conceder más peso a la evidencia que confirma nuestras ideas que a los datos que las refutan. Por ejemplo, los partidarios de un medicamento suelen fijarse más en los casos de éxito (pacientes que se curan gracias a la terapia) que en los fracasos. Este sesgo psicológico puede explicar la pervivencia de los curanderos a lo largo de los siglos: a pesar de que la inmensa mayoría de los tratamientos de la medicina tradicional se han demostrado ineficaces, nunca perdieron el favor de grupos significativos de pacientes.

Una de las virtudes del método experimental aplicado a la medicina es que nos permite superar nuestros sesgos de confirmación, no sólo gracias a su neutralidad, sino mediante resultados concluyentes. Desde mediados del siglo XX, las distintas agencias farmacéuticas internacionales (la Food and Drug Administration [FDA] estadounidense, por ejemplo) vienen realizando ensayos clínicos sobre los nuevos medicamentos antes de permitir su comercialización. Los ensayos clínicos siguen la metodología experimental que presentábamos en el tema 7 y en la sección anterior: se compara el efecto de dos tratamientos sobre dos grupos de pacientes escogidos al azar, analizando si la diferencia observada en los resultados de uno y otro grupo es estadísticamente significativa.



Así, por ejemplo, podemos analizar la eficacia de la medicina alternativa: podemos comparar las píldoras homeopáticas con píldoras con idéntica apariencia pero sin medicamento alguno (rellenas de azúcar, por ejemplo); si se curan el mismo número de pacientes en ambos grupos, podemos concluir que esto se debe a que la enfermedad remite naturalmente, no al efecto curativo de las pastillas. Si las píldoras homeopáticas curasen, el número de pacientes curados en el grupo que las recibe sería estadísticamente superior al del otro grupo, que recibe un *placebo*.

Este método es neutral respecto a las preferencias de médicos y pacientes: los tratamientos se asignan al azar (*aleatorización*). Pero, además, sus resultados se han demostrado concluyentes a lo largo de los últimos cincuenta años. Para poder aprobar la

comercialización de un medicamento, las agencias farmacéuticas tienen que presentar dos ensayos clínicos que demuestren su seguridad y eficacia. Además, una vez introducido el medicamento en el mercado, las agencias verifican también si no se producen efectos adversos adicionales no detectados en el experimento. En muy contadas ocasiones sucede que un medicamento tenga que retirarse del mercado porque los ensayos clínicos se demostrasen erróneos. Es decir, los resultados de nuestro experimento médico resultan casi siempre concluyentes: el medicamento funciona o no, sin lugar para la ambigüedad.

¿Podemos esperar resultados igualmente concluyentes en los experimentos que realicemos en ciencias sociales? Siguiendo el ejemplo de la sección anterior, ¿podremos detectar inequívocamente cuáles son las mejores políticas educativas mediante experimentos como los realizados por el MIT en la India? Sus partidarios así lo esperan, desde luego, pero quizá haya motivos para el escepticismo. Mientras que un ensayo clínico se apoya en amplios conocimientos sobre los mecanismos causales que subyacen a la acción del tratamiento (por ejemplo, ¿qué dosis es la adecuada para que un medicamento surta efecto sin intoxicar?), nuestro conocimiento de esos mismos mecanismos en el caso de intervenciones sociales es mucho más precario: ¿por ejemplo, los efectos observados en los alumnos de la ciudad de Vadodara se reproducirán por igual en toda la India? ¿Hasta qué punto son independientes de características locales (supongamos, v.gr., una tradición de respeto a los maestros) que no cabe generalizar?

Para poder alcanzar un consenso científico sobre las políticas más efectivas necesitaríamos que los experimentos comparativos en ciencias sociales alcancen una tasa de aciertos comparable a la de los ensayos clínicos en medicina. Es decir, que cada vez que se implemente una política sobre la base del resultado de un experimento, se confirme el efecto observado, sin apenas excepciones. Si estas excepciones proliferasen, la interpretación de los resultados experimentales se volvería ambigua y abierta a interpretaciones interesadas, conforme a los valores y preferencias de las partes implicadas. Si las compañías farmacéuticas pudieran cuestionar la autoridad de los ensayos clínicos cuando sus productos no los superan, lo harían, sin duda, para defender sus propios intereses comerciales. Ni siquiera hace falta para ello suponerles mala fe: el sesgo de confirmación actúa por igual en todos nosotros y nos inclina a preferir la

evidencia más acorde con nuestras ideas preconcebidas (por ejemplo, nuestros valores y prejuicios).

El dilema de la tradición positivista en las ciencias sociales a lo largo del siglo XX es que, a pesar de su fe en los métodos cuantitativos y de la neutralidad que estos proporcionan (si los comparamos con los puramente cualitativos), los resultados obtenidos rara vez han sido absolutamente concluyentes. En un estudio sumamente ambicioso, el psicólogo social Philip Tetlock se propuso estudiar el razonamiento de los expertos en política y comparar la fiabilidad de sus predicciones. A lo largo de veinte años reunió un grupo de unos trescientos expertos en toda clase de cuestiones políticas, con muy diversa formación, ideología y trayectoria profesional. Bajo una clausula de confidencialidad que garantizaba su anonimato, les pidió predicciones sobre cuestiones tales como "¿Cuándo caerá la Unión Soviética?", reuniendo miles de respuestas. Cuando las predicciones se verificaban, Tetlock interrogaba a sus expertos para saber cómo explicaban su acierto o fracaso. Tetlock no juzgaba aquí el éxito de un método en particular (cuantitativo o cualitativo) para obtener predicciones, ni analizaba sólo predicciones puramente científicas: los periodistas contaban también como expertos en temas políticos. Pero se encontró con que, en promedio, los especialistas no eran mejores que los legos al predecir qué sucederá. Incluso los más exitosos de los expertos no eran mucho mejores y sus métodos eran principalmente eclécticos. Es decir, a día de hoy, hay materias en las que los métodos cuantitativos no han demostrado una superioridad patente sobre métodos de predicción alternativos.

Con un éxito predictivo tan escaso, no podemos esperar resolver nuestras diferencias, aun suponiendo un mínimo consenso normativo. En los años 1950, el economista Milton Friedman defendió la tesis de que, dados unos objetivos comunes, las ciencias sociales resolverían nuestros desacuerdos sobre la mejor forma de alcanzarlos. Si podemos predecir qué consecuencias se seguirán de cada una de las políticas que podamos aplicar, será fácil escoger aquellas que más se acerquen a ese objetivo común, dejando a un lado nuestras preferencias particulares. Pero si nuestra capacidad predictiva es pobre, cada cual tratará de defender aquella política más conveniente para sus intereses particulares, sin que la ciencia social pueda resolver el desacuerdo.

La única forma de paliar esta situación es mediante una aplicación más rigurosa del método científico, como la que sugieren filósofos de la estadística como Deborah

Mayo y Aris Spanos, que reduzca la arbitrariedad con la que a menudo se cuantifican probabilidades en ciencias sociales. O, al menos, obligando a los expertos a formular predicciones precisas y llevando un registro de sus aciertos y fracasos para poder calibrar su fiabilidad. En cualquier caso, a pesar de sus defectos, la virtud del enfoque cuantitativo es que, al menos, nos permite tratar de controlar nuestros sesgos e intereses a través de una serie de reglas metodológicas sobre cómo reunir e interpretar datos. En los enfoques cualitativos, por interesantes que puedan ser sus conclusiones, la posibilidad de alcanzar consensos que superen nuestras diferencias ideológicas parece todavía menor –recordemos aquí la discusión del tema 1.

5. La naturaleza estratégica de las ciencias sociales (*)[3]

Recapitulemos nuestro análisis. Decíamos que los científicos sociales debieran considerar seriamente la posibilidad del relativismo moral. La dificultad de superarlo nos exige extremar las cautelas para garantizar la imparcialidad del análisis social. Sin un mínimo consenso normativo, apoyado en métodos neutrales, es difícil esperar progreso en una ciencia social, pues los resultados serán constantemente cuestionados por quienes no compartan sus implicaciones normativas. Como veíamos en la sección 3, tenemos sesgos innatos que dificultan que aceptemos datos contrarios a nuestras ideas. Adoptar un método bien estructurado de análisis nos ofrece la mejor protección contra tales sesgos. No obstante, las ciencias sociales tienen una dificultad añadida: aun adoptando tales métodos, los resultados rara vez son tan concluyentes como para excluir interpretaciones alternativas.

Parte de esta dificultad se deriva de la complejidad que presentan los fenómenos sociales, según veíamos en el tema 1. Queremos concluir el curso estudiando cómo los valores, no ya de los científicos, sino de los propios sujetos analizados contribuyen a esta complejidad. Seguimos aquí un argumento reciente del filósofo Alexander Rosenberg sobre el carácter darwiniano de los fenómenos sociales y los límites que esto impone a la predicción.

Según Rosenberg, las regularidades que estudian los científicos sociales se refieren a fenómenos con una duración limitada en el tiempo y una localización espacial determinada. Así como las leyes de la física se cumplen en cualquier momento y en

[3] Los temas señalados con * no son obligatorios para el examen

cualquier parte del universo, las ciencias sociales trabajan con regularidades mucho más restringidas en su alcance. Por ejemplo, para los politólogos una regularidad bien confirmada es que, desde el siglo XVIII y hasta hoy, dos países democráticos no se han declarado nunca la guerra. Dado que el número de guerras se cuenta por cientos, podemos preguntarnos cómo explicar semejante regularidad y tratar de construir leyes científicas a partir de la misma. Pero hay razones para pensar que ninguna regularidad empírica durará siempre (antes o después, dos democracias entrarán en guerra). Lo cual complica la posibilidad de realizar predicciones exitosas en ciencias sociales, que es justamente el problema que planteábamos en la sección anterior.

Rosenberg nos propone un argumento darwiniano sobre las razones por las que las regularidades sociales caerán. Una premisa de este argumento –fácilmente aceptable para un naturalista, pero objetable para quien no lo sea– es que cualquier fenómeno social está sometido a los principios generales de la teoría de la evolución. Desde este punto de vista, su argumento lo componen las tres tesis siguientes:

(1) Casi todos los rasgos significativos de nuestros fenómenos sociales pueden interpretarse funcionalmente como adaptaciones al medio o resultados de una adaptación.

Que nuestras instituciones, normas, etc. sean una adaptación biológica implica que son como son porque contribuyen a la supervivencia y eficacia reproductiva de los individuos que participan de tales instituciones, normas, valores, etc. Esto no impide que algunas de tales adaptaciones sean fruto del azar o, simplemente, no intencionales, es decir, no pretendidas por los agentes que las llevan a cabo. Lo que afirma esta premisa es que, con independencia de si su origen es uno u otro, nuestra vida social consiste principalmente en adaptaciones de un grupo al medio, que consiste principalmente en otros grupos y sus adaptaciones. Es decir, nuestras instituciones, normas, valores, etc. favorecen nuestra supervivencia en un medio compuesto por las instituciones, normas, valores, etc. de otros individuos que tratan de sobrevivir y reproducirse con ellas.

(2) La única fuente de adaptaciones en la naturaleza y la sociedad son procesos darwinianos de variación ciega y selección ambiental

En otras palabras, Rosenberg niega aquí cualquier explicación teleológica de tales adaptaciones, como las pretendidas por buena parte de la tradición funcionalista en ciencias sociales –según vimos en el tema 2.

(3) Todas las regularidades generadas por las adaptaciones son equilibrios locales que eventualmente se romperán en una "carrera armamentística"

Esta premisa exige una explicación más detallada. En primer lugar, Rosenberg afirma que cualquier regularidad que podamos observar en la vida social es el producto de una adaptación: para una democracia debe de ser adaptativo (es decir, facilitar la supervivencia y reproducción de sus ciudadanos) no declarar la guerra a otras democracias. Podemos esbozar una explicación de semejante regularidad aplicando aquí la teoría de juegos –a la que nos referíamos en el tema 3: la paz entre dos democracias puede interpretarse como un equilibrio en un juego entre dos agentes racionales. Es decir, las circunstancias en las que interaccionan ambas sociedades convierte en mutuamente ventajosa la paz entre ambas.

¿Por qué se rompe este equilibrio? Rosenberg nos propone aquí analizar la secuencia de interacciones entre dos agentes (nuestras dos democracias, en el ejemplo), como una "carrera de armamentos". Este es un juego evolutivo que se propuso para analizar la estrategia de los Estados Unidos y la URSS durante la Guerra Fría. Ambos países se consideraban enemigos e invertían constantemente en el desarrollo de nuevas armas (particularmente, nucleares). Cuando uno de ellos alcanzaba cierta capacidad de destrucción, el otro rápidamente se ponía a su altura. Esos "empates" constituían periodos de equilibrio durante los que la paz estaba asegurada. Hasta que uno de ellos volvía a recuperar la superioridad militar con nuevas armas reiniciando la carrera y obligando al otro a emularle.

Del mismo modo, dado el postulado darwiniano de competencia entre organismos, podemos interpretar cualquier regularidad social como un momento de paz (un equilibrio) en una carrera de armamento: cada parte estará buscando nuevas estrategias para mejorar sus probabilidades de sobrevivir y reproducirse a costa de la otra. En algún momento, algún gobierno de una sociedad democrática creerá que gana más declarándole la guerra a otra democracia que con la paz, rompiendo la regularidad que venimos observando hasta ahora.

Si aceptamos el argumento de Rosenberg, podíamos explicar dos de los problemas examinados en este tema. En primer lugar, la dificultad de observar regularidades empíricas que permitan predicciones exitosas en las ciencias sociales se debería a la propia naturaleza competitiva de nuestra vida social: cuando observamos

una regularidad, tratamos de explotarla en beneficio propio, lo cual acaba disolviéndola. Es el problema del dilema del prisionero, que veíamos en el tema 3. Podemos predecir que en España cada año pagan impuestos un cierto porcentaje de contribuyentes. No obstante, si alguien encuentra el modo de defraudar sin ser castigado, y su estrategia se generaliza, el sistema fiscal caerá y cualquier regularidad sobre el pago de impuestos anual caerá con ella. En otras palabras, una regularidad social sólo se sostendrá mientras los individuos en cuya conducta se origina no encuentren una estrategia para explotarla a su favor, buscando nuevas adaptaciones. Dado que esta búsqueda es una constante de nuestra vida social, la mayor parte de nuestras regularidades no son muy duraderas y de ahí la dificultad de predecir. Por lo tanto, no podemos esperar que las predicciones por sí solas nos permitan lograr siempre un consenso en ciencias sociales.

Pero el argumento de Rosenberg nos sirve también para justificar la necesidad de que los científicos sociales garanticen la neutralidad de las ciencias sociales. Pues el estudio de cualquier fenómeno social constituye una interacción estratégica entre los miembros de dos grupos: los científicos y los sujetos de estudio. En semejante contexto, la neutralidad adquiere una significación muy clara en disciplinas como la antropología: equivale a garantizar que el grupo al que pertenecen los científicos no utilizará el conocimiento que adquiera del grupo estudiado contra los propios intereses de este mismo grupo. Recordemos cómo Malinowski solicitó a la Fundación Rockefeller que financiase la investigación etnográfica de los sistemas políticos puesto que ello serviría a la administración colonial para facilitar el gobierno indirecto (*indirect rule*) de los indígenas. Boas fue censurado por la Asociación Antropológica Estadounidense (AAA) por denunciar las labores de espionaje militar realizadas por antropólogos al servicio del gobierno norteamericano.

La neutralidad no es aquí sólo una cuestión ética, sino principalmente metodológica: los antropólogos (como otros científicos sociales) necesitan la cooperación de sus informantes para poder desarrollar sus análisis. Si estos sospechan que la información puede ser utilizada “en su contra”, dejarán de facilitarla. Este tipo de dilemas se planteó recientemente a raíz de la participación de antropólogos (entre otros científicos sociales) en un programa de las fuerzas armadas estadounidenses (denominado *Human Terrain System*) destinado a recabar información sobre los pueblos en los que estas interviniesen que pudiera ser de utilidad para decisiones militares. Así, algunos antropólogos participaron sobre el terreno en misiones en las

guerras de Afganistán e Irak, provocando un informe crítico de la Asociación Antropológica Estadounidense[4]. Como indica el punto A.2 de su código ético, el antropólogo debe asegurarse de que su investigación no daña la seguridad de los pueblos que estudia. Que su método sea neutral y sirva a valores científicos universales, con independencia del conflicto entre grupos es la mejor garantía para que la antropología pueda progresar como disciplina científica.

OBJETIVOS

- *Explicar en qué consiste el relativismo moral desde una concepción emotivista de los valores.*
- *Justificar la necesidad de un método neutral en ciencias sociales, ilustrándolo con ejemplos.*
- *Explicar la dificultad de obtener predicciones exitosas en ciencias sociales, indicando de qué modo hace aun más necesario el principio de neutralidad del método.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes en las que se basa este capítulo*

Heather Douglas, "Facts, Values, and Objectivity", en Ian Jarvie and Jesús Zamora-Bonilla, eds., *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Science*, Sage Publications, 2011, pp. 513-529.

Marvin Harris, "El desmoronamiento soviético", *Teorías sobre la cultura postmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 175-189.

Jesse Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

Alex Rosenberg, "Why do Spatiotemporally Restricted Regularities Explain in the Social Sciences?", *Brit. J. Phil. Sci.* 63 (2012), 1–26

Philip Tetlock, Expert *Political Opinion, How Good is it? How Can we Know?* Princeton, Princeton University Press, 2005.

Jesús Zamora Bonilla, "El neopositivismo es un humanismo", *Claves de razón práctica*, 131, 2003, págs. 40-46 [*Disponible en el curso virtual*]

2. *Lecturas complementarias*

[4] Véase el informe AAA Commission on the Engagement of Anthropology with the US Security and Intelligence Communities, "Final Report on The Army's Human Terrain System Proof of Concept Program" (2009) en http://graphics8.nytimes.com/packages/pdf/arts/04anthro-report.pdf (Acceso el 12 de agosto de 2012).

A. Gómez, *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 2003, cap. 9.

EJERCICIOS

1. Analice el texto de Milton Friedman, "La metodología de la economía positiva" (en *Ensayos sobre economía positiva*, Madrid, Gredos, 1967, §1)

> Las conclusiones de la economía positiva parece ser, y son, de importancia inmediata para importantes problemas normativos, cuestiones sobre lo que debe hacerse y cómo puede alcanzarse un objetivo dado. Tanto legos como expertos están inevitablemente tentados a moldear sus conclusiones positivas de modo tal que se adecuen a las preconcepciones normativas a las que más firmemente se adhieren, y a rechazarlas si sus implicaciones normativas –o las que se dice que son tales– no son de su gusto.
>
> La economía positiva es, en principio, independiente de cualquier posición ética o juicio normativo particular. Como decía Keynes, se ocupa de «lo que es», no de «lo que debe ser». Su misión es ofrecernos un sistema de generalizaciones que pueda ser usado para efectuar predicciones correctas sobre las consecuencias de cualquier cambio de circunstancias. Su efectividad ha de juzgarse por la precisión, alcance y conformidad con la experiencia de las predicciones que produzca. En suma, la economía positiva es, o puede ser, una ciencia «objetiva», en el mismo sentido en que pueda serlo cualquier ciencia física. Por supuesto, el hecho de que la economía se ocupe de las interrelaciones de seres humanos, y el que el propio investigador sea él mismo parte de la materia investigada en un sentido más íntimo que en la ciencia natural plantea dificultades especiales para alcanzar la objetividad, aunque al mismo tiempo dota al científico social de un conjunto de datos inaccesibles para el científico natural. Pero esto no constituye, en mi opinión, una distinción fundamental entre las dos clases de ciencias.
>
> La economía normativa y el arte de la economía, por otra parte, no pueden ser independientes de la economía positiva. Cualquier conclusión política se basa necesariamente en una predicción sobre las consecuencias de hacer una cosa en vez de otra, predicción que debe basarse a su vez –implícita o explícitamente– en la economía positiva. Por supuesto, no hay una relación biunívoca entre las conclusiones políticas y las conclusiones de la economía positiva. Si la hubiese, no habría una ciencia normativa separada [de la positiva]. Dos individuos pueden estar de acuerdo sobre cuáles sean las consecuencias de una medida legislativa. Uno puede considerarlas deseables y apoyarla, el otro indeseables y oponerse.
>
> No obstante, me arriesgaría a afirmar que en el mundo occidental, y en particular en los EE. UU., las diferencias de opinión sobre política económica que se dan hoy entre ciudadanos imparciales se derivan ante todo de las diferentes predicciones que se dan sobre las consecuencias que se seguirán de adoptar una

Versión: 11/02/2018

decisión –que, en principio, pueden ser eliminadas por el progreso de la economía positiva–, y no de diferencias fundamentales sobre valores básicos, sobre las que en última instancia sólo cabe luchar.

(a) ¿Qué diferencia hay entre economía positiva y normativa?
(b) ¿Reconoce el sesgo de confirmación en algún punto del texto?
(c) ¿En qué sentido la predicción es definitoria de la economía positiva?
(d) ¿De qué modo contribuye la predicción a reconciliar posiciones políticas contrarias?
(e) ¿Reconoce el relativismo moral en algún punto del texto?

RESPUESTA A LOS EJERCICIOS

(1.a) Para Friedman la economía positiva es la economía científica, basada en juicios de hecho. La economía normativa es el análisis económico puesto al servicio de valores políticos.

(1.b) "Tanto legos como expertos están inevitablemente tentados a moldear sus conclusiones positivas de modo tal que se adecuen a las preconcepciones normativas a las que más firmemente se adhieren". Una forma de hacerlo es omitir o restar importancia (inconscientemente) a todos los datos que no encajen con las "preconcepciones normativas": esto es el sesgo de confirmación.

(1.c) Una disciplina, para Friedman, será científica en la medida en que nos proporcione predicciones exitosas. Ese será el único criterio de cientificidad.

(1.d) Si coincidimos en nuestros objetivos políticos, pero diferimos sobre los mejores medios para alcanzarlos, la economía positiva podrá predecir qué resultados dará cada uno de las políticas propuestas, de modo que podamos escoger aquella que mejor realiza nuestros objetivos comunes.

(1.e) Dice Friedman sobre las "diferencias fundamentales sobre valores básicos": sobre estas, en "última instancia sólo cabe luchar". Es decir, no cabe alcanzar un consenso racional, tal como sugería también la cita de Robbins que incluíamos en el tema. Esta es una posición típicamente relativista.

CUESTIONARIO DE AMPLIACIÓN

Conteste a las siguientes preguntas a partir del texto de M. Weber, “La objetividad del conocimiento propio de las ciencias sociales y de la política social” [*Disponible en el curso virtual*]

1. ¿Cuál es la posición de Weber respecto a los juicios de valor en ciencias sociales (p.425)? ¿Tiene algo que ver con el positivismo, tal como acabamos de presentarlo?

2. ¿Tiene algo que ver el análisis de fines y medios que Weber nos propone (pp. 425-6) con el esquema de explicación intencional? ¿Puede relacionar su posición (pp. 427-8) con la misión que asignaba a las ciencias sociales el positivismo?

3. A lo largo del artículo, Weber parece interpretar el concepto de valor como expresión de intereses personales, individuales (e.g., p. 428), pero pretende que son necesarios para extraer la “significación cultural” de cualquier acontecimiento analizado. ¿Cómo es posible entonces que una demostración en ciencias sociales sea objetiva y “sea reconocida como exacta hasta por un chino” (p. 432)?

4. ¿Por qué cree Weber que ha de rechazarse la concepción materialista de la historia (p. 443)? ¿Su crítica del funcionalismo (p. 443) tiene algo que ver con lo expuesto en el tema 2? ¿Por qué el propio Weber pretende no incurrir en funcionalismo (p. 459)?

5. ¿Por qué lo individual no puede inferirse de leyes (pp.448-452)? ¿Cuál es el papel de las leyes en el análisis social? ¿Y su relación con la idea de valor? Compare la posición de Weber con lo que acabamos de exponer en este tema.

6. Weber pretende construir una posición propia entre el relativismo (p. 425) y el naturalismo (p. 463). ¿Podría explicar en qué sentido es intermedia entre ambas?

7. En las pp. 464-466, Weber critica la economía neoclásica. ¿Podría relacionar su crítica con los postulados de la teoría de la decisión expuestos en el tema 3?

Agradecimientos

Han sido muchas las personas que nos han ayudado a desarrollar este Manual, y esperamos todavía contar con la colaboración de nuestros lectores para desarrollar las futuras versiones. Queremos dejar constancia ahora de nuestro agradecimiento a Olivier Morin, Neven Seserdic y, en particular, a Mark Risjord (y a la Comisión Fulbright que financió su estancia). Todos ellos impartieron seminarios en nuestro Departamento y nos sirvieron de consultores el año que elaboramos la primera versión. Laureano Castro y Francisco Molina atendieron amablemente nuestras dudas por correo electrónico. Nuestros colegas del Departamento de Antropología social y cultural en la UNED nos ayudaron cada vez que se lo solicitamos. Francisco Cruces, Ángel Díaz de Rada, Alfredo Francesch, José Manuel Montero y Eugenia Ramírez participaron en un seminario en el que confeccionamos el índice. Montserrat Cañedo, Nuria Fernández Moreno Traude Müllauer-Seichter nos ayudaron con dudas y referencias. Nuestros alumnos del antiguo plan de estudios de antropología nos obligaron con sus dudas y preguntas a reescribir por completo la primera versión de este manual, así que les debemos aquí todo nuestro agradecimiento.

ÍNDICE